بُرہان

جلد ۵۴ | ربیع الاول ۱۳۸۵ھ مطابق جولائی ۱۹۶۵ء | شمارہ ۱

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ٥

نظرات

ہندوستان اور پاکستان میں جو کچھ معاہدہ اور سمجھوتہ ہوا ہے اس کا خیر مقدم اور اُس پر مسرت کا اظہار دنیا کا ہر وہ انسان کرے گا جس کا دماغ غلط قسم کے تعصب اور عناد سے پاک و صاف ہے اور جو محسوس کرتا ہے کہ آج امن قائم رکھنے کے لئے دو پڑوسی ملکوں میں باہمی تعلقات کا دوستانہ اور خوش گوار ہونا کس قدر ضروری ہے۔ پھر ہندوستان اور پاکستان تو صرف دو پڑوسی ملک نہیں ہیں بلکہ ان میں آپس میں نسلی، لسانی اور تاریخی تعلقات ہیں۔ اختلاف اور نزاع کہاں نہیں ہوتا؟ لیکن اس کے حل کی صرف دو ہی صورتیں ہیں۔ ایک جنگ، اور دوسری ایمانداری اور شرافت کے ساتھ بات چیت۔ پہلی صورت کے لئے تو اب کوئی گنجائش ہے ہی نہیں! اس لئے لامحالہ انصاف اور رواداری کے ساتھ گفتگو اور مصالحت کا راستہ ہی باقی رہ جاتا ہے۔ کچھ معاہدہ کی جو تفصیلات اخبارات میں آئی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ معاہدہ فراخ دلی اور انصاف پسندی کے جذبہ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ایسے موقع پر یہ دیکھنا کہ معاہدہ سے کس کی جیت ہوئی اور کس کی ہار، کس کا پلڑا بھاری رہا اور کس کا ہلکا؟ سخت لغو، احمقانہ اور فتنہ پرورانہ قسم کی باتیں ہیں۔ داد فریقین کو ہی ملنی چاہیے، اور اگر ظاہری اعتبار سے کسی فریق کا پلڑا ہلکا بھی نظر آئے تو اس پر طعن و طنز کرنے کے بجائے اس کی اخلاقی جرأت کی تعریف کرنی چاہیے۔ آپ یہ کیوں نہیں سمجھتے کہ اس فریق نے دب کر اور مرعوب ہو کر نہیں بلکہ صرف فساد کی جڑ کاٹ دینے کی غرض سے یہ جرأت مندانہ اقدام کیا ہے! اس صورت میں اس نے کچھ کھویا نہیں، بلکہ بہت کچھ پایا ہے۔ اسلام کی تعلیم یہی ہے، اور سب مذاہب اسی کی تلقین کرتے ہیں۔ ہماری دعا ہے کہ یہ معاہدہ نہ صرف یہ کہ کامیاب ہو، بلکہ دونوں ملکوں کے اور دوسرے اختلافات کے قطعی حل کا بھی پیش خیمہ ثابت ہو۔

علی گڑھ تحریک اب خواص کے ہاتھوں سے نکل کر عوامی تحریک بنتی جا رہی ہے اور روز بروز اس میں شدت پیدا ہوتی جا رہی ہے اور جب کوئی تحریک عوامی بنتی ہے تو قاعدہ ہے کہ اچھے، برے، مخلص اور خود غرض معتدل اور انتہا پسند، سنجیدہ فکر اور عجلت پسند ہر قسم کے لوگ اپنے اپنے ذاتی میلانات و رجحانات اور عقائد و افکار کے ماتحت اس میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر بسا اوقات ان تحریکوں میں ایسے موڑ آ جاتے ہیں کہ تحریک کو صحیح لائن پر قائم رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ جذباتیت واقعیت پسندی پر غالب آ جاتی ہے، عوام کا ایک طبقہ

قابو سے باہر ہو جاتا ہے اور پھر بالکل غیر متوقع طور پر بعض ایسے واقعات پیش آجاتے ہیں جن سے تحریک کے مقصد کو شدید نقصان پہنچتا ہے اس بنا پر نہیں کہا جا سکتا کہ اس تحریک کا انجام کیا ہوگا؟

بہرحال ہم یہ عرض کرنا چاہتے ہیں کہ مسلمانوں نے جس جوش و خروش اور ولولہ و عزم کا اظہار اس موقع پر کیا ہے اگر وہ اس سے آدھی سرگرمی اور جوش اپنے بعض تعمیری کاموں پر بھی صرف کر سکیں تو چند برسوں میں ان کی زندگی کے دن رات بدل سکتے ہیں۔ مثلاً قطع نظر اس سے کہ ملازمتوں کے معاملہ میں مسلمان نوجوانوں کے ساتھ تعصب برتا جاتا ہے یا نہیں۔ ہمارا ذاتی مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ جو مسلمان طلبار انجینیرنگ، ٹکنالوجی اور سائنس و کامرس کے اعلیٰ امتحانات فرسٹ ڈویژن میں پاس کر لیتے ہیں اور ان کا گزشتہ ریکارڈ بھی اچھا ہوتا ہے ان کو کچھ زیادہ دنوں تک انتظار نہیں کرنا ہوتا۔ جلدی کہیں نہ کہیں کھپ جاتے ہیں۔ بعض نوجوانوں کو ہم نے دیکھا ہے کہ کل ان کا نتیجۂ امتحان شائع ہوا ہے اور آج ان کے پاس بغیر کسی سفارش اور کوشش کے گورنمنٹ اور کمپنیوں کی طرف سے بیک وقت دو دو تین تین پیش کشیں آئی ہیں۔ لیکن آپ کو معلوم ہے، ان ہونہار مسلمان نوجوانوں میں اکثریت کن لڑکوں کی ہوتی ہے؟ ان میں بڑی تعداد ان لڑکوں کی ہوتی ہے جو غریب یا زیادہ سے زیادہ متوسط درجہ کے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان اعلیٰ درجہ کی کامیابی حاصل کرنے والے مسلمان طلبار میں امیر گھرانوں سے تعلق رکھنے والے بس آٹے میں نمک کے برابر ملیں گے۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ مسلمان غریب طبقہ کے بچوں میں بحیثیت مجموعی ذہانت، محنت کرنے کا جذبہ اور ترقی کرنے کی امنگ اور ولولہ نسبتاً زیادہ ہوتے ہیں ——— اور اس کے اسباب بالکل طبعی، نفسیاتی اور تجرباتی ہیں ——— اس بنا پر قومی تعمیر کے لئے انتہائی ضروری ہے کہ اس طبقہ کے بچوں کی نگرانی کی جائے اور ان ذہین بچوں میں سے کسی کو محض غربت کی وجہ سے ضائع نہ ہونے دیا جائے۔

اس سلسلہ میں ہم نے پہلے بھی لکھا تھا اور اب پھر لکھتے ہیں کہ جس طرح مغربی یو۔پی میں جگہ جگہ اسلامیہ ہائی اسکول اور انٹر کالج پھیلے ہوئے ہیں اسی طرح کم و بیش ملک کے دوسرے علاقوں اور حصوں میں بھی ہیں۔ لیکن ہر شخص جانتا ہے کہ ان تمام اسکولوں اور کالجوں کی حالت نہایت سقیم اور ناگفتہ بہ ہے۔ عمارتیں بوسیدہ۔ فرنیچر شکستہ و میل خوردہ۔ لائبریریاں نہایت ابتر و زبوں حال۔ کھیل کے میدان تنگ۔ ہوسٹل مفقود۔ اساتذہ کی تنخواہیں معمولی۔ طلبار کے لئے وظائف نہ ہونے کے برابر۔ جب حالت یہ ہوگی تو ظاہر ہے ان سے بہت زیادہ حوصلہ افزا نتائج کی توقع کیوں کر ہو سکتی ہے؟ علی گڑھ یونیورسٹی کو چلانا یا اس جیسی

اپنی ایک الگ یونیورسٹی قائم کرنا تو بہت دور کی بات ہے۔ اگر مسلمان ایک ہمہ گیر اور مرکزی نظام کے ماتحت مذکورہ بالا اسلامیہ ہائی اسکولوں و کالجوں پر ہی اپنی خاطر خواہ توجہ صرف کریں اور ان تعلیم گاہوں کو صوری اور معنوی ہر اعتبار سے مثالی درس گاہیں بنانے کی کوشش کریں۔ غریب طبقے کے بچوں کو اپنی مکمل سرپرستی میں لیں جس سے ان کی جسمانی اور ذہنی تربیت اعلیٰ طریقے پر ہو سکے تو آپ دیکھیں گے چند برسوں میں ہی اس کوشش کے اثرات اور نتائج ملک میں محسوس ہونے لگیں گے۔

مگر یہ کام ٹھوس اور سنجیدہ طور پر خاموشی سے اور پتہ مار کر کرنے کا ہے۔ یہاں نہ نعرے ہیں نہ ہنگامے۔ نہ زندہ باد کی آوازیں، نہ دست بوسی اور نہ کفش برداری۔ نہ اخبارات میں بیانات اور نہ پلیٹ فارم پر پُر جوش تقریریں! تو اب سوال یہ ہے کہ اس کام کو کرے تو کون؟ مسلمانوں میں ایک جذبہ ہے اور ایک تڑپ! وہ بڑی سے بڑی قربانی دینے میں بھی دریغ نہیں کر سکتے۔ لیکن ان سے صحیح، ٹھوس اور تعمیری کام لینے والے ایمان دار اور مخلص، بے نفس و بے غرض کارکن تو ہوں!

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی۔ ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

• گذشتہ سے پیوستہ •

حضرتِ عمرؓ نے ایک موقع پر چوری کے مال کے دو گنے کا حکم دیا

(۶) حضرتِ عمر رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر ہاتھ کاٹنے کے بجائے چوری کے مال کی دوگنی قیمت ادا کرنے کا حکم دیا۔ جس کا واقعہ یہ ہے:۔

حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے قبیلہ مزنیہ کے ایک شخص کی اونٹنی چرالی، ان غلاموں کو جب حضرتِ عمرؓ کے پاس لایا گیا تو انھوں نے چوری کا اقرار کرلیا جس پر حضرتِ عمرؓ نے کثیر بن الصلت کو حکم دیا کہ ان غلاموں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ کثیر جب حکم کی تعمیل کے لئے غلاموں کے پاس گئے تو آپ نے ان غلاموں کو واپس بلایا اور فرمایا:۔

اما واللہ لولا انی اعلم انکم تستعملونھم وتجیعونھم حتی ان احدھم لو اکل ما حرم اللہ علیہ لقطعت ایدیھم[۱]

یاد رکھو! بخدا اگر مجھے یہ نہ معلوم ہوتا کہ تم لوگ غلاموں سے خوب کام لیتے ہو اور ان کو بھوکا رکھتے ہو یہاں تک کہ اگر کوئی مجبور ہو کر حرام چیز کھالے تو وہ حلال ہو جائے تو میں یقیناً ان کے ہاتھ کاٹ ڈالتا۔

اس کے بعد حضرتِ عمرؓ نے "مزنی" سے فرمایا کہ اونٹنی کی کیا قیمت ہوگی؟ انھوں نے جواب دیا چار سو، پھر آپ نے غلاموں کے آقا حاطب کو آٹھ سو درہم ادا کرنے کا حکم دیا۔

[۱] اعلام الموقعین ص ۲۳

(۷) ایک مرتبہ امام احمدؒ بن حنبل سے پوچھا گیا کہ لوگ بھوک سے دوچار ہوں اور کوئی شخص ضرورت سے مجبور ہو کر چوری کرے تو کیا اس وقت بھی آپ قطعِ ید کا حکم دیں گے -؟ جواب میں فرمایا :

لا اذا حملته الحاجة علی ذلک	نہیں ! جب اس کو شدید حاجت مجبور کرے اور لوگ
والناس فی مجاعة وشدة ۱؎	بھوک و تنگی کے دور سے گذر رہے ہیں -

یہ سارے واقعات سرسری نظر سے گذر جانے کے نہیں ہیں بلکہ غور و فکر کر کے ان کی روح تک پہونچنے کی ضرورت ہے -

واقعات و تصریحات کی روشنی میں نئے قوانین وضع کئے جائیں

اس طرح کے اور بھی واقعات، اور فقہ کی تصریحات موجود ہیں جن میں مختلف وجوہ کی بناء پر حدِ سرقہ نہیں نافذ کی جاتی ہے ان کی روشنی میں یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے کہ حدِ سرقہ کو اپنے محل میں برقرار رکھتے ہوئے سیاستِ شرعیہ کے ماتحت نئے قوانین وضع کئے جائیں جو شریعت کی روح کے موافق ہوں -

حضرت شاہ ولی اللہؒ کی عبارت کا مطلب

لیکن یہ بات انتہائی غور و فکر کے باوجود بھی سمجھ میں نہ آسکی کہ ان حدود کو عرب کے رسوم و عادات کے مطابق قرار دے کر بطور "یادگار" پیش کیا جائے، جیسا کہ بعض حضرات نے شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کی عبارتوں کا یہی مفہوم بیان کیا ہے -

اگر حدود جیسے نصوصِ قطعیہ میں بھی رسوم و عادات کا چکر چلایا گیا تو قرآنِ حکیم کی کون سی "نص" اس زد سے محفوظ رہ سکے گی ؟

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ایک موقع پر فرمایا ہے :-

ولا یضیق کل التضییق علی الآخرین الذین یاتون بعد ویبقی علیھم فی الجملة ۲؎	دوسرے لوگ جو بعد میں آئیں ان پر زیادہ تنگی نہ کی جائے اور یہ احکام فی الجملہ باقی رہیں گے -

چوں کہ "حدود" کا محلِ خاص اور ثبوت کا ایک معیار مقرر ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اس کا دائرہ محدود ہوگا - اور زیادہ تنگی کی صورت نہ پائی جائے گی -

---

۱؎ اعلام الموقعین ص ۳۱ - ۲؎ حجۃ اللہ البالغہ ج ص ۹۳

فی الجملہ باقی رہنے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ بطور "یادگار" ان کو پیش کیا جاتا رہے بلکہ یہ ہے کہ اپنے محل میں باقی رکھتے ہوئے ان کے دائرہ کو وسیع نہ کیا جائے۔

حدود اللہ میں غور کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے حقوق اللہ ہونے کی حیثیت کو فراموش نہ کیا جائے ورنہ اصل موقف سمجھ میں نہ آئے گا اور طرح طرح کی غلط فہمیاں پیدا ہوتی رہیں گی۔

تہمت کی چند صورتیں جن میں دوسری سزائیں ناگزیر ہیں

(۳) تہمت کی چند صورتیں جن میں حد نہیں واجب ہوتی ہے لیکن دوسری سزائیں ناگزیر ہوتی ہیں۔

(۱) جس کو تہمت لگائی گئی ہے اس کا عاقل بالغ مسلمان اور پاک دامن ہونا ضروری ہے اگر اس کے خلاف کوئی بات ہوگی تو حد نہ لگے گی۔

فلاحد علی قاذفہ ولکن	اس کے تہمت لگانے والے پر حد نہ لگے گی لیکن
یعزر لاجل الاذی ولبذاءۃ	تکلیف پہونچانے اور زبان کے پھوہڑپن کی وجہ
اللسان۔ [1]	سے دوسری سزا دی جائے گی۔

(۲) صرف زنا کی تہمت میں حد لگے گی اور وہ بھی صراحۃً ہونا چاہئے، اگر چوری وغیرہ کی تہمت لگائی تو حد نہ لگے گی بلکہ دوسری سزا دی جائے گی۔

ولایحد القاذف بالکفر والسرقۃ	کفر اور چوری کی تہمت لگانے والے کو حد نہ لگائی جائے
ویعزر [2]	بلکہ تعزیر کی جائے۔

(۳) جس کو تہمت لگائی گئی اگر وہ فسق وفجور میں مشہور ہے تو حد نہ لگے گی۔

فالمشہور بالفجور فلاحد علی قاذفہ [3]

(۴) چاروں گواہ فاسق ہوں تو کسی پر حد نہ لگے گی [4]

اس طرح کی اور بھی صورتیں ہیں جن میں تہمت کی حد نہیں واجب ہوتی ہے لیکن تہمت لگانے والے کو آزاد بھی نہیں چھوڑا جاتا ہے کہ جس کے بارے میں جو چاہے کہتا رہے، ایسی تمام صورتوں کے لئے دوسری سزائیں مقرر کرنا

---

[1] الاحکام السلطانیہ ص۲۰۰۔ [2] حوالۂ بالا۔ [3] الجامع فی السیاسۃ الالٰہیۃ۔ [4] الخراج ص۹۹

ضروری ہے۔

ڈاکہ زنی میں حکومت کے اختیار کی وسعت ڈاکہ زنی کے سلسلہ میں حکومت کے اختیارات کی وسعت کا ثبوت خود آیت کریمہ میں موجود ہے اور علامہ ابن تیمیہؒ کی درج ذیل تصریحات سے بھی ثبوت ملتا ہے:۔

للامام ان یجتھد فیھم فیقتل من رائ قتلہ مصلحۃ وان کان لم یقتل مثل ان یکون رئیسا مطاعا فیھا ویقطع من رائ قطعہ مصلحۃ وان کان لم یاخذ المال مثل ان یکون واجلد وقوۃ فی اخذ المال۔[1]	امام (حکومت) کو جائز ہے کہ ان کے بارے میں غور وفکر کرے جس کے قتل کرنے میں مصلحت ہو اس کو قتل کرنے کی اجازت ہے اگرچہ اس نے قتل نہ کیا ہو جیسے کوئی سردار اور پارٹی کا لیڈر ہو اور ہاتھ کاٹے جس کے ہاتھ کاٹنے میں مصلحت سمجھے اگرچہ اس نے مال نہ لیا ہو مثلاً کوئی شخص مال کے لینے میں نہایت قوی اور دلیر ہو

حق اللہ کے ساقط ہونے کے بعد حق العبد بدستور باقی رہتا ہے تہمت، چوری، اور ڈاکہ زنی تینوں کی سزائیں ذکر کرنے کے بعد قرآن حکیم میں توبہ کی آیت مذکور ہے، مثلاً تہمت کے بعد ہے:۔

اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۲۴/۵	لیکن جو لوگ تہمت کے بعد توبہ کرلیں اور اصلاح کرلیں تو اللہ تعالیٰ ضرور مغفرت والا اور رحمت کرنے والا ہے۔

چوری کی سزا کے بعد ہے:۔

فَمَنْ تَابَ مِنْۢ بَعْدِ ظُلْمِهٖ وَاَصْلَحَ فَاِنَّ اللّٰهَ یَتُوْبُ عَلَیْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۵/۳۹	جو شخص توبہ کرلے اپنی اس زیادتی کے بعد اور اصلاح کرلے تو بیشک اللہ تعالیٰ اس پر توجہ فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت والے اور رحمت والے ہیں۔

ڈاکہ زنی کی سزا کے بعد ہے:۔

اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۵/۳۴	ہاں مگر جو لوگ گرفتاری سے پہلے توبہ کرلیں تو جان لو کہ بیشک اللہ بڑی مغفرت والے اور رحمت والے ہیں۔

---

[1] السیاسۃ الشرعیہ ص۴۸

ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جرائم کی مذکورہ سزائیں توبہ کے بعد ساقط ہوجاتی ہیں۔ لیکن ہر وہ جرم جس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں کی حیثیتیں پائی جاتی ہیں اُس میں جب توبہ سے حق اللہ ساقط ہوتا ہے تو حق العبد بدستور باقی رہتا ہے، جیسا کہ علامہ ماوردیؒ کہتے ہیں۔

فان تابوا قبل القدرة سقطت عنهم مع المأثم حدود الله ولم تسقط عنهم حقوق الآدميين[1]

اگر معاملہ عدالت میں جانے سے پہلے توبہ کرلیں تو گناہ مع حدود کے ساقط ہوجائیں گے۔ لیکن آدمیوں کے حقوق نہیں ساقط ہوں گے۔

عدالتی کارروائی شروع ہونے کے بعد توبہ سے صرف گناہ معاف ہوگا

عدالتی کارروائی شروع ہونے کے بعد چونکہ سچی توبہ مشکوک ہوجاتی ہے، اس بناء پر اس کا اثر صرف گناہوں کے ازالہ میں ظاہر ہوگا حدود اور حقوق اپنی جگہ باقی رہیں گے۔

فان تابوا عن جرائمهم بعد القدرة عليهم سقطت عنهم المأثم دون المظالم واخذوا بما وجب عليهم من الحدود والحقوق۔[2]

اگر قابو پانے کے بعد اپنے جرائم سے توبہ کی تو صرف گناہوں کی معافی ہوگی مظالم باقی رہیں گے، حدود اور حقوق جو واجب ہوئے ہیں ان کے لئے بدستور کارروائی ہوتی رہے گی۔

فرض کیجئے ڈاکوؤں کا ایک گروہ ڈاکہ زنی کرتا ہے اور گرفتاری سے پہلے وہ صدق دل سے توبہ کرلیتا ہے تو قاعدہ کے مطابق حد ساقط ہوجائے گی، کیوں کہ جس جرم کی یہ سزا تھی وہ جرم توبہ کے بعد زائل ہوچکا ہے اور اب اس حد کا کوئی محل نہیں باقی رہا ہے۔ لیکن چونکہ وہ معاشرہ اور سوسائٹی کے بھی مجرم ہیں اس بناء پر صاحبِ حق کو مطالبہ اور حکومت کو سزا کا حق باقی ہے۔

حدود اور حقوق کا فرق حدود اور حقوق دو علیحدہ علیحدہ مطالبے ہیں اور دونوں کے احکام مختلف ہیں، حدود میں مداخلت کا کوئی حق نہیں ہے وہ اللہ اور بندے کا معاملہ ہے اور حقوق میں صاحبِ حق اور حکومت کے اختیارات کافی وسیع ہیں۔

---

[1] الاحکام السلطانیہ ص ۵۲ ۔ [2] ایضاً۔

ہدایہ میں ہے :-

ویقتلون حداً حتی لو عفا الاولیاء عنھم لا یلتفت الی عفوھم لانہ حق الشرع۔[1]

ڈاکو حد میں قتل کئے جائیں اگر مقتول کے اولیاء معاف بھی کردیں تو ان کی معافی کی طرف توجہ نہ دیجائے کیوں کہ یہ شرع کا حق ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں :-

وھذہ المطالبۃ والعقوبۃ حق لرب المال فان اراد ھبتھم المال او المصالحۃ علیہ او العفو عن عقوبتھم فلہ ذلک بخلاف اقامۃ الحد علیھم فانہ لاسبیل الی العفو عنہ بحال۔[2]

یہ مطالبہ اور سزا رب المال کا حق ہے اگر وہ ہبہ کردے، صلح کرے اور معافی دیدے تو اس کو اختیار ہے - حد قائم کرنے کا معاملہ اس کے خلاف ہے اس میں ثبوت کے بعد معافی کے لئے کوئی راستہ نہیں ہے۔

مزید وضاحت کے لئے سزاؤں کی تقسیم

مزید وضاحت کے لئے سزاؤں کی تقسیم درج ذیل ہے :-

ابتدائی تقسیم حد اور تعزیر ہے۔ پھر حد کی ۲ دو قسمیں ہیں :-

احدھما ما کان من حقوق اللہ تعالی والثانی ما کان من حقوق الآدمیین۔

پہلی وہ جو حقوق اللہ کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری وہ جو حقوق العباد کے لئے خاص ہے

جو حدود حقوق اللہ کے ساتھ مخصوص ہیں ان کی بھی ۲ دو قسمیں ہیں :-

احدھما ما وجب فی ترک مفروض و الثانی ما وجب فی ارتکاب محظور

پہلی وہ جو کسی فریضہ کے ترک سے واجب ہوتی ہے اور دوسری وہ جو ممنوعات کے ارتکاب سے واجب ہوتی ہے

فریضہ کے ترک میں تارکِ صلوٰۃ وغیرہ داخل ہوں گے اور ممنوعات کے ارتکاب میں زانی[1]، چور[2]، ڈاکو[3] اور شرابی[4] داخل ہوں گے۔

---

[1] ہدایہ باب قطع الطریق ص ۵۳۵ - [2] السیاسۃ الشرعیہ ص ۸۹ -

جیسا کہ علامہ ماوردیؒ کہتے ہیں۔

واماما وجب بارتکاب المحظورات فضربان احدهما ما کان من حقوق اللہ تعالیٰ وهی اربعة حد الزنا وحد الخمر وحد السرقة وحد المحاربة والضرب الثانی من حقوق الآدمیین شیئان حد القذف بالزنا والقود فی الجنایات۔[1]	ممنوعات کے ارتکاب سے جو سزائیں واجب ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں (۱) حقوق اللہ اور وہ چار ہیں، زانی، شرابی، چور اور ڈاکو کی حد (۲) حقوق العباد اور وہ دو ہیں؛ تہمت بالزناء اور جنایات میں قصاص۔

حقوق اللہ ہونے کی حیثیت سے تارکِ صلوٰۃ کی سزا اور زانی، چور، ڈاکو، شرابی کے حدود ایک درجہ میں ہیں۔

اس تقسیم سے حدود کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے

مذکورہ تقسیم سے "حدود" کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، قرآنی بیان تک محدود اور حقوق اللہ کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا ہے، چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے قصاص کو محض اس بناء پر حدود سے خارج کر دیا ہے کہ اس میں حق العبد کو غلبہ ہے۔

وفی الشریعة هو العقوبة المقدرة حقا للہ تعالیٰ حتی لا یسمی القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزیر لعدم التقدیر۔[2]	شریعت میں "حد" بطور حق اللہ مقررہ سزا ہے قصاص کو حد اس بناء پر نہیں کہتے ہیں کہ وہ بندے کا حق ہے اور تعزیر کو اس بنا پر نہیں کہتے ہیں کہ اس کی مقدار مقرر نہیں ہے۔

اور بہت سے فقہاء نے شرابی کی سزا کو "حد" میں شامل کیا ہے، اگرچہ اس کا ذکر قرآنِ حکیم میں نہیں ہے جیسا کہ:

الحدود خمسة حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وحد قطع الطریق۔[3]	حدود پانچ ہیں (۱) زناء کی حد (۲) شرابی کی حد (۳) تہمت کی حد (۴) چوری کی حد اور (۵) ڈاکہ زنی کی حد۔

تہمت اور قتل کی حد اس فہرست سے خارج ہیں اگرچہ قرآنِ حکیم میں ان کا ذکر موجود ہے اور بعض نے مرتد وغیرہ کی سزا کو شامل کر کے حدود کی مقدار سات تک بیان کی ہے۔[4]

---

[1] الاحکام السلطانیہ ص ۱۹۴ و ۱۹۵ - [2] ہدایہ کتاب الحدود ص ۴۸۶ - [3] فتاویٰ سراجیہ ص ۱۱۱ - [4] المحلی ج ۱۱ ص ۱۲۶ -

حدود کی دوسری تعریفیں | اس تفصیل کی صورت میں حدود کی یہ تعریف زیادہ موزوں رہے گی۔

الحد وھی الزواجر المقدرۃ الثابتۃ	"حد" وہ "زواجر" ہیں جو مقرر ہیں اور کتاب سنت
بالکتاب او السنۃ او الاجماع [1]	یا اجماع سے ثابت ہیں۔

دوسری یہ ہے:۔

الحدود زواجر وضعھا اللہ تعالیٰ	حدود وہ "زواجر" ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے
للردع عن ارتکاب ما حظر وترک	ممنوعات کے ارتکاب اور ماموراتـ کے ترک سے
ما امر [2]	باز رکھنے کے لئے مقرر کیا ہے۔

زیادہ صحیح بات | ان تعریفوں کی بناء پر حدود کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے اور بعض تعزیرات بھی "حدود" میں شامل ہو جاتی ہیں اس بناء پر زیادہ صحیح صورت یہ ہے کہ حدود کو قرآنی بیان کے ساتھ محدود رکھا جائے اور باقی سزاؤں کو تعزیرات میں شامل کیا جائے بعض تعزیرات ایسی بھی ہوں گی جن کی دورِ خلافت میں سزا مقرر تھی، اور بعض کے بارے میں یہ دعویٰ بھی ہوگا کہ ان پر اجماع ہو چکا ہے، غرض ان سب میں حالات و زمانہ کی رعایت سے نصوص کی روشنی میں از سرِ نو حد بندی کی ضرورت ہوگی۔

"حدود" کو قرآنی بیان کے ساتھ محدود رکھتے ہیں حقوق اللہ اور حقوق العباد کی بحث کمزور نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ جس جرم کا تعلق بندے سے ہے اس کا اللہ سے ہونا لازمی ہے۔ زناء، تہمت، چوری، ڈاکہ زنی اور قتل میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس میں دونوں کے حقوق نہ پامال ہوتے ہوں، اس بناء پر گذشتہ مباحث میں حقوق اللہ کو بنیاد بنا کر جو معیار قائم کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ صحیح ہے۔

جن بعض فقہاء نے قتل اور تہمت کو حقوق العباد میں شامل کیا ہے وہ محض ظاہری پہلو کی بناء پر ہے ان کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان دونوں میں حقوق اللہ کا پہلو کمزور ہے۔ ورنہ زناء چوری اور ڈاکہ زنی کو صرف حقوق اللہ میں شامل کرنا پڑے گا۔ حالانکہ ہر سمجھ دار آدمی جانتا ہے کہ ان جرائم سے انسان کے کس قدر حقوق پامال ہوتے ہیں؟

---

[1] حاشیہ ہدایہ صفحہ ۴۸۶۔ [2] الاحکام السلطانیہ صفحہ ۱۹۴۔

قرآنِ حکیم میں قتل کی سزا قصاص اور دیت دونوں ہیں	(۵) قرآنِ حکیم میں قتل کی سزا قصاص ہی نہیں مذکور ہے بلکہ "دیت" کا پورا نظام اور حالات و زمانہ کی رعایت سے اس کی تغیر پذیر صورتیں بھی اس سے وابستہ ہیں۔

قرآنِ حکیم میں ہے :-

وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا الا خطأ و من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة الی اھلہ الا ان یصدقوا ۴/۵۲	اور کسی مومن کی شان نہیں ہے کہ وہ کسی مومن کو قتل کرے مگر غلطی سے، اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کردے تو اس پر ایک مسلمان غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا ہے اور دیت ہے جو اس کے خاندان والوں کو حوالہ کردی جائے مگر یہ کہ وہ لوگ معاف کردیں۔

قصاص صرف ایک صورت میں ہے	فقہاء نے قرآن و سنت کی روشنی میں قتل کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں :- (۱) قتل عمد (۲) شبہ عمد (۳) قتل خطاً (۴) قائم مقام خطا اور (۵) قتل بسبب قصاص

صرف پہلی صورت میں ہے اور بقیہ صورتوں میں قصاص کے بجائے (خون کی قیمت) ہے۔[۱]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

من اصیب بدم او خبل فھو بالخیار بین احدی ثلاث فان اراد الرابعة فخذوا علی یدیہ ان یقتل او یعفو او یاخذ الدیة الخ[۲]	جس شخص کو ناحق خون یا زخم کے قصاص کا مرحلہ درپیش ہو تو اس کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) قتل کردے (۲) معافی دیدے (۳) دیت لے لے۔ ان کے علاوہ اگر چوتھی کا ارادہ کرے تو اس کے ہاتھ پکڑ لو۔

ساقط ہونے کی صورتیں	(۱) معافی کی صورت میں قصاص اور دیت دونوں ساقط ہوجاتے ہیں۔

(۲) ورثاء میں سے اگر ایک بھی معافی دیدے تو قصاص ساقط ہوجاتا ہے۔[۳]

(۳) مال پر اگر مصالحت ہوجائے تو صرف مال واجب ہوگا قصاص اور دیت دونوں ساقط ہوجائیں گے۔[۴]

(۴) اگر ایک شریک نے کسی عوض پر اپنے حصہ سے مصالحت کرلی تو قصاص ساقط ہوجائے گا۔[۵]

---

[۱] قدوری ص۲۰۳۔ [۲] ترمذی۔ [۳] الاحکام السلطانیہ ص۲۰۱۔ [۴] قدوری۔ [۵] ایضاً۔

چوں کہ قتل کسی فرد یا چند افراد ہی کا جرم نہیں ہے بلکہ پورے معاشرہ اور حکومت کا بھی جرم ہے اس بناء پر حکومت کو سیاستِ شرعیہ کے ماتحت معافی کی صورت میں دوسری سزاؤں کا پورا اختیار ہے۔

خلیفہ ہارون الرشیدؒ کا واقعہ | خلیفہ ہارون الرشید کے زمانہ میں قاضی ابو یوسف نے ایک مقدمہ میں ضابطہ کے مطابق قصاص کا حکم دیا لیکن چوں کہ اس میں فتنہ کا اندیشہ تھا اس بناء پر ہارون الرشیدؒ نے قاضی صاحب کو بلا کر فرمایا۔

تدارك هذا الامر بحيلة — اس معاملہ کا کسی تدبیر سے کچھ تدارک کیجئے تاکہ
لئلا تكون فتنة — آپ فتنہ کا سبب نہ بنیں۔

قاضی صاحب نے حسب الحکم تدبیر نکالی اور قصاص کو ساقط کر دیا۔[1]

علامہ ماوردیؒ یہ واقعہ نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

والتوصل الى مثل هذا سائغ — مصلحت کے وقت اس قسم کی تدبیروں تک
عند ظهور المصلحة فيه[2] — پہونچنا درست ہے۔

ساقط ہونے کی صورت میں دوسری سزائیں | جب حالات و مصلحت کی رعایت سے معقول وجوہ کی بناء پر حدِ قصاص ساقط کرنے کی اجازت ہے تو جن صورتوں میں دیت و قصاص دونوں نہ واجب ہوتے ہوں دوسری سزاؤں کے تجویز کرنے میں شبہ کی کیوں کر گنجائش نکل سکتی ہے؟ اور اگر یہ وسعت درعایت بھی ناقابلِ برداشت ہے تو علامہ شامیؒ کے الفاظ میں اس سے زیادہ اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

ان جمود المفتي او القاضي على ظاهر المنقول — ظاہر نقول پر مفتی یا قاضی کا جمود اور عرف
مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل — و قرائن سے غفلت اور لوگوں کے احوال
باحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة — سے بے خبری کی وجہ سے بہت سے حقوق ضائع
وظلم خلق كثيرين۔[3] — ہوتے ہیں اور خلقِ کثیر پر ظلم ہوتا ہے۔

پھر دیت قاتل پر نہیں بلکہ "عاقلہ" پر واجب ہوتی ہے جب قصاص و دیت قاتل سے دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اور دوسری سزائیں بھی نہ مقرر ہوں گی تو قتل و غارت گری کس درجہ کو پہونچے گی؟ اور اس کے انسداد کی کیا تدبیریں ہوں گی؟

---

[1] الاحکام السلطانیہ ص ۲۰۲۔ [2] ایضاً۔ [3] عقود رسم المفتی ص ۵۰۔

دیت اور نظامِ عاقلہ | عاقلہ - قبائلی نظام میں ایک ایسا نظام تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں اس کے ذریعہ حادثات وخطرات کی تلافی کے لئے امدادِ باہمی اور اجتماعی جرمانہ کی شکل نکالی گئی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو بحالہٖ برقرار رکھا تھا لیکن افادیت کے پیشِ نظر خلفاء راشدین نے اس کو مزید تنظیمی شکل دی تھی، ابتداء میں یہ نظام صرف خاندان وقبیلہ تک محدود تھا لیکن بعد میں ضرورت کے ماتحت اس کو وسعت دیدی گئی تھی۔

عاقلہ کا نمایاں پہلو اگرچہ دیت سے تھا لیکن فقہ کی کتابوں میں جس انداز سے تذکرہ ہے اس سے مختلف حادثات وخطرات کے وقت اس نظام کو بروئے کار لانے کی عمومیت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ

وتوجد هذه العادة بين الناس فان من لحقه خسران من سرقة او حرق يجمعون له فالاهذا المعنى۔[1]	یہ عادت لوگوں میں پائی جاتی ہے کہ چوری یا آگ لگنے سے جس شخص کا نقصان ہوتا ہے لوگ اس کی مدد کے لئے مال جمع کرتے ہیں۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

ان العبرة فى هذا للتناصر وقيام البعض۔[2]	اس میں باہمی امداد اور ایک دوسرے کو سہارا دینے کا اعتبار ہے۔

علامہ سرخسی کہتے ہیں:

کسی کو اطمینان نہیں ہے کہ وہ حادثات وآزمائش میں مبتلا ہو کر دوسروں کی مدد کا محتاج نہ ہوگا۔ جب صورتِ حال یہ ہے تو لوگوں کو ایک دوسرے کی مدد کرنی چاہئے تاکہ اس کے آڑے وقت میں دوسرے اس کی مدد کریں۔[3]

"عاقلہ" جو کچھ دیتا ہے اس کی حیثیت اجتماعی جرمانہ کی ہوتی ہے۔

ان العاقلة يتحملون باعتبار تقصيرهم وتركهم حفظه ومراقبته[4]	عاقلہ اس لئے دیت کا بار برداشت کرتے ہیں کہ وہ دوسروں کی نگرانی میں اپنی ذمہ داری نہیں محسوس کرتے اور ان سے کوتاہی ہوتی ہے۔

---

[1] شامی ج ۵ ص ۵۶۲۔ [2] فتاویٰ عالمگیری ج ۶ ص ۸۳۔ [3] المبسوط ج ۲۷ ص ۱۲۷۔ [4]

حضرتِ عمرؓ کے زمانہ میں نظامِ عاقلہ کی وسعت	حضرتِ عمرؓ کے زمانہ میں حالات کی تبدیلی سے جب معاشرتی زندگی کی نئی تنظیم وجود میں آئی تو انھوں نے عاقلہ کے نظام کو وسعت دی اور یہ قانون مقرر کیا۔

والعاقلة اهل الديوان ان كان العاقل من اهل الديوان [1] — اگر قاتل اہلِ دیوان سے ہے تو عاقلہ اہلِ دیوان ہوں گے۔

اہلِ دیوان میں ایک دفتر یا محکمہ کے لوگ شامل ہوتے تھے جن کے نام ایک رجسٹر میں درج ہوتے تھے، اس تبدیلی پر علامہ سرخسیؒ کی یہ رائے ہے:

"رسول اللہؐ نے دیت کی ذمہ داری خاندان و قبیلہ پر اس لئے ڈالی تھی کہ اس وقت قوت و مدد انہیں کے ذریعہ حاصل ہوتی تھی پھر حضرت عمرؓ نے جب دفاتر کا نظام مرتب کیا تو یہ قوت و مدد اہلِ دفاتر سے وابستہ ہوگئی تھی [2]"

حالات و زمانہ کی رعایت سے نئے نظام کی ضرورت	اگر ہم پیشہ و ہم مشرب لوگوں سے یا یونین و انجمن کے ممبروں سے نیز جماعت کے متوسلین و پیر کے مریدین سے باہمی قوت و مدد حاصل ہونے کی توقع ہو تو ان سب کو قانونی

شکل دینے کی اجازت ہے جیسا کہ:

لوكان اليوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم اهل الحرفة [3] — اگر آج باہمی مدد ہم پیشہ لوگوں سے ہو سکتی ہے تو عاقلہ ہم پیشہ لوگ قرار پائیں گے۔

حالات و زمانہ کی رعایت سے حکومت کے لئے ضروری ہے کہ حادثات، وخطرات کے وقت باہمی مدد کیلئے مختلف قسم کی تنظیمیں قائم کرے یا موجودہ تنظیموں پر اس قسم کی ذمہ داریاں عائد کرے کہ ان کے ذریعہ مالی نقصان وحادثہ کی تلافی کا بندوبست ہو سکے۔ غرض دیت کا پورا نظام حالات و زمانہ کی رعایت سے ازسرِنو مرتب کرنیکی ضرورت ہے ورنہ وہ حکومت کا قانون نہ بن سکے گا

شرابی کی سزا	شرابی کی سزا کا ذکر اگرچہ قرآنِ حکیم میں نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات سے

اس کی خاص اہمیت ثابت ہوتی ہے۔ یہ اہمیت وقتی اور عارضی نہیں ہے بلکہ مستقلاً اور دائمی ہے جس کی ہر دوا

---

[1] ہدایہ ج ۴ ص ۶۲۹ [2] المبسوط ج ۲۷ ص ۱۲۷ [3] ہدایہ ج ۴

ومعاشرہ میں ضرورت رہتی ہے۔

اسلام نے انسان کی پاکیزہ زندگی کا جونقشہ پیش کیا ہے اس میں شراب، اخلاقی ونفسیاتی اثرات کے لحاظ سے "ام الخبائث" کی حیثیت رکھتی ہے، کسی برائی کے عام ہوجانے یا اونچے درجہ کے لوگوں سے متعلق ہونے سے اس کی حیثیت میں فرق نہیں آتا ہے بلکہ خباثت میں مزید اضافہ ہوجاتا ہے، عیاشی وفحاشی کی دن بدن جونئی نئی شکلیں ایجاد ہورہی ہیں ان میں شراب نوشی کو خاص دخل ہے۔ یہ کافر جب مُنہ کو لگتی ہے تو نہ صرف یہ کہ اپنے جلوہ میں فوائد کی دلیلیں رکھتی ہے، بلکہ جواز کے لئے طرح طرح کی تاویلوں پر بھی مجبور کرتی ہے، لیکن یہ سب کچھ مُنہ لگنے کے بعد ہوتا ہے ورنہ جہاں تک طبی واخلاقی اثرات کے لحاظ سے اس کے مضر اثرات کا تعلق ہے کسی دور میں بھی دو رائیں نہیں رہی ہیں۔

شراب کی اسی حیثیت کو ملحوظ رکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف زبانی تبلیغ پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ مجرموں کے لئے عملی تدابیر اور سزائیں بھی تجویز کی ہیں۔

رسول اللہؐ اور خلفاء کا طرزِ عمل مثلاً ایک موقع پر:

(۱) ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتی برجل قد شرب الخمر فجلدہ بجریدین نحو اربعین، الخ [1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے شراب پی تھی آپؐ نے کھجور کی شاخ سے چالیس ضربیں لگوائیں۔

دوسری جگہ جوتوں سے پٹوانے کی سزا منقول ہے:

قد ثبت ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ ضرب فی الخمر بالجرید والنعال اربعین۔ [2]

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے شراب میں کھجور کی شاخ اور جوتوں سے مارنے کا حکم دیا۔

رسول اللہؐ کے بعد جب حضرتِ ابوبکرؓ مسند آرائے خلافت ہوئے تو انھوں نے بھی چالیس ضربوں کا معمول بنایا، ابتداء میں حضرتِ عمرؓ اسی پر کاربند رہے۔ لیکن بعد میں بعض مصالح کی بناء پر انھوں نے شرابی کی سزا اسّی

---

[1] بخاری ومسلم۔ [2] السیاسۃ الشرعیۃ ص ۱۰۵۔

ضربیں مقرر کردی تھیں۔[1]

پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانۂ خلافت میں ولید کو چالیس ضربیں لگوائیں اور فرمایا:

جلد النبی صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر اربعین وعمر ثمانین وکل سنۃ وھذا احب الیّ۔[2]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ نے چالیس اور حضرت عمرؓ نے اسّی ضربیں ماریں یہ سب سنت ہیں لیکن مجھے چالیس ہی پسند ہیں۔

حضرت علیؓ سے چالیس اور اسّی دونوں منقول ہیں۔

وکان علی رضی اللہ یضرب مرۃ اربعین ومرۃ ثمانین۔[3]	حضرت علیؓ کبھی چالیس اور کبھی اسّی مارتے تھے۔

طرزِ عمل میں اختلاف اور تنوع اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عادی مجرموں کے لئے بطور تہدید قتل کی دھمکی منقول ہے۔

فان اعاد فی الرابعۃ فاقتلوہ[4]	اگر چوتھی مرتبہ شرابی لایا جائے تو اس کو قتل کردو۔

مقصود سختی اور تہدید ہے قتل نہیں ہے، کیوں کہ ایک شخص کو جو چوتھی مرتبہ شراب نوشی میں ماخوذ ہوا تھا آپؐ نے قتل کی سزا نہیں دی۔[5]

ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف "اضربو" (مارو) فرمایا۔ جس پر صحابہ کرام نے اس طرح عمل کیا۔

فمنا الضارب بیدہ ومنا الضارب بنعلہ ومنا الضارب بثوبہ[6]	ہم میں سے کسی نے اپنے ہاتھ سے مارا۔ کسی نے جوتے سے مارا اور کسی نے کپڑے سے مارا۔

پھر آپؐ نے فرمایا کہ اُسے غیرت دلاؤ۔ تو لوگوں نے اس طرح غیرت دلائی۔

اما اتقیت اللہ اما خشیت اللہ اما استحییت من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم[7]	کیا تو اللہ سے نہیں ڈرتا ہے کیا تجھ میں خوفِ خدا نہیں باقی رہا۔ کیا تجھے رسول اللہؐ سے شرم نہیں آتی ہے۔

[1] السیاسۃ الشرعیہ ص۱۰۵۔ [2] مسلم و ابوداؤد، [3] السیاسۃ الشرعیہ ص۱۰۵۔ [4] ترمذی وغیرہ۔ [5] ترمذی۔ [6] بخاری و ابوداؤد

حضرتِ عمرؓ سے شراب کی سزا میں جلاوطنی، سر منڈانا اور بعض اعیانِ حکومت کو ان کے عہدوں سے سبکدوش کرنا بھی ثابت ہے۔[1] اور حضرتِ سعد بن ابی وقاص سے قید کرنا ثابت ہے۔[2]

اسّی ضرب پر اجماع کا قول زیادہ صحیح نہیں ہے

ان مختلف سزاؤں سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت نے اس کی تحدید نہیں کی ہے بلکہ حالات کی رعایت سے حکومت کے اختیارات کی وسعت تسلیم کی ہے۔

جن بعض حضرات کا خیال ہے کہ اسّی ضرب پر صحابۂ کرام کا اجماع ہو چکا ہے اب اس کی خلاف ورزی کی گنجائش نہیں ہے، ان کے غور و فکر کے لئے خود صحابہؓ ہی کے طرزِ عمل سے اوپر خلاف ورزی ثابت کی جا چکی ہے، اس طرح کے اور بھی "اجماع" ہیں جو وقتی طور پر صحابہؓ کے مشورہ سے وجود میں آئے تھے لیکن بعد میں ان کو دائمی درجہ دیدیا گیا ہے۔

غرض حکومت کے لئے ضروری ہے کہ حالات و زمانہ کی رعایت سے شرابی کے لئے مختلف سزائیں مقرر کرے لیکن ہمیشہ کے تجربہ سے ثابت ہے کہ اس قسم کے مجرموں کے لئے صرف سزائیں ناکافی ہیں۔

ایک مریض جس کے اعضائے رئیسہ ماؤف ہو گئے ہوں اس کو محض ضابطہ کی خانہ پُری سے نہیں بلکہ مکمل علاج ہی سے فائدہ ہو سکتا ہے، اور اس علاج کے لئے ضمیر کی بیداری اور ایسی تدبیروں کے بغیر چارہ نہیں ہے جو "نفس" کو جھنجھوڑ کر رکھ دیں، اس کا بہترین ذریعہ یومِ آخرت پر ایمان اور جزا و سزا پر یقین ہے، جیسا کہ اس کا کامیاب تجربہ دورِ اول میں ہو چکا ہے۔

حدود کے علاوہ حکومت جرائم کی جو سزائیں بھی تجویز کرے گی شریعت کی اصطلاح میں وہ تعزیر کہلائیں گی۔

تعزیر میں حکومت کے اختیارات کافی وسیع ہیں

تعزیر کی یہ تعریف ہے:

تادیب علی ذنوب — ان گناہوں پر تادیبی کارروائی

لم تشرع فیھا الحدود[3] — جن میں حد نہیں مقرر ہے

تعزیر میں حالات و زمانہ کی رعایت سے حکومت کے اختیارات کافی وسیع ہیں۔

والتعزیر مفوض الی رائی الامام[4] — تعزیر امام (حکومت) کی رائے کے سپرد ہے

---

[1] السیاسۃ الشرعیہ ص ۱۰۵ - [2] الخراج لابی یوسف - [3] الاحکام السلطانیہ ص ۲۰۵ - [4] نصاب الاحتساب ص ۱۳

تعزیر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے بلکہ اس کا معاملہ بھی حکومت کے سپرد ہے۔

وجائز ان یبلغ به ما رأی[1] — حکومت جو مقدار مناسب سمجھے مقرر کرے۔

جرم کی نوعیت اور فاعل کی حالت کا لحاظ ضروری ہے اس بنا پر تعزیر کے احکام جرائم و احوال کے لحاظ سے مختلف ہوں گے۔

ویختلف حکمه باختلاف حاله وحال فاعله[2] — تعزیر کے احکام اس کی حالت اور فاعل کی حالت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں۔

دوسری جگہ ہے :-

والتعزیر فی مقدار ذلك الی الامام ویبنی ذلك علی قدر جریمته[3] — تعزیر کی مقدار حکومت کے سپرد ہے اور اس کا مدار جرم کی جسامت پر ہے۔

اگر بندہ کا کوئی حق متعلق نہ ہو یا اور کوئی مصلحت متقاضی ہو تو حکومت کو معاف کرنے کا حق ہے۔

جاز لوالی الامر ان یراعی الاصلح فی العفو والتعزیر[4] — معافی اور تعزیر میں جو اصلح ہو اس کی رعایت جائز ہے۔

تعزیر کا دائرہ نہایت وسیع ہے تعزیر کا دائرہ کافی وسیع ہے اور ہر چھوٹے بڑے جرم میں تعزیر کی اجازت ہے۔

ان کل من ارتکب محرما لیس فیه حد مقدر فانه یعزر[5] — ہر ایسے جرم کے مرتکب پر تعزیر ہے جس میں حد جنایت نہیں مقرر ہے۔

دوسری جگہ ہے :

ویجب التعزیر فی جنایة لیست موجبة للحد[6] — ہر ایسی جنایت میں تعزیر ہے جو حد کو نہیں واجب کرنے والی ہے۔

(باقی)

---

[1] المحلی لابن حزم ج۱۱ ص۴۰۱۔ [2] الاحکام ص۲۰۵۔ [3] المبسوط ج۲۴ ص۳۶۔ [4] الاحکام ص۲۰۷۔
[5] المبسوط ج۲۴ ص۳۷۔ [6] ایضاً۔

اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے

جناب الحاج قاری محمد بشیر الدین صاحب پنڈت، ایم اے علیگ شاہجہانپور

(۱)

۲۲ر فروری ۱۷۹۹ سے ایک مہینہ پیشتر ہی جبکہ حضرت ٹیپو سلطان شہید کے خلاف اعلانِ جنگ کیا گیا، لارڈ ولزلی نے مدراس کے گورنر جنرل ہیرس کو لکھا "مجھے یقینی طور پر معلوم ہے کہ سلطان کے امراء و وزراء اور باجگذار سلطان کے خلاف ہمارے سایہ میں آنے کے خواہاں ہیں" اس سے پتہ چلتا ہے کہ انگریزی پروپیگنڈہ کے ساتھ ساتھ کہ جس سے نپولین جیسے فاتح شہنشاہ نے پناہ مانگی تھی، سلطان شہید کے یہ گھر کے بھیدی سلطنتِ خداداد میسور کے زوال کا اصل سبب ہیں، نمک حرامی و غداری خواہ وہ ہندوؤں میں ہو یا مسلمانوں میں بدترین گناہ ہے، پائیدار سے پائیدار سلطنت کو یہ گھن کی طرح کھا جاتی ہے۔ اس کو کسی سلطنت کے اسباب زوال میں سطحی و معمولی چیز سمجھنا محلِ نظر ہے، مرحوم و مغفور محمود بنگلوری نے "زوالِ سلطنتِ خداداد کے اسباب" میں صفحہ ۳۹۷ پر اس کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی، حالانکہ اُمراء و وزراءِ سلطنت کی غداری ہی سلطنتِ خداداد میسور کے زوال کا اصل باعث تھی، بلاشبہ زوالِ سلطنت کے دیگر وجوہ جن کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ فاضل مصنّف نے گنایا ہے اپنی جگہ پر نہایت اہم ہیں لیکن اُن سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اس وقت صرف اسی ایک وجہ پر غور کرنا ہے۔

غدّاری کے جراثیم یا تو پہلے سے موجود ہوتے ہیں یا ایک حریف سلطنت انھیں پیدا کرتی ہے اور اس طرح اپنے دشمن کو زک پہونچاتی ہے۔ سلطنتِ خداداد کے زوال میں غداری کے یہ دونوں پہلو موجود تھے، سلطان شہید کے ہندو و مسلم امراء و وزراء میں پورنیا، کرشنا راؤ، نرمل راؤ، میر صادق،

میر غلام علی (لنگڑا)[1] میر معین الدین، میر قمر الدین، میر قاسم علی، بدر الزماں خاں نائطہ[2] وغیرہم مشہور ہیں، ان میں سے

[1] میر غلام علی (لنگڑا):- پہلی جنگِ میسور میں ارکاٹ کی فتح کے بعد جہاں اور کرناٹکی میر صاحبان نواب حیدر علی کے ملازم ہوئے یہ بھی سلکِ ملازمت میں داخل ہو گیا۔ سلطان شہید کے زمانہ میں ترقی کر کے فوج کا ناظرِ اعلیٰ (انسپکٹر جنرل) بن گیا۔ اس کے بعد امیر البحر اور وزیر بنا۔ یہ حد درجہ طرار اور چست و چالاک تھا۔ اس کی تیز فہمی کی بنا پر اسے سلطان شہید نے ۱۲۰۰ھ میں سلطان ترکی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیجا۔ سفارت ناکام رہی۔ واپسی پر اس کے خلاف شکایت ہوئی کہ اس نے بہت سا سامان جو سلطانِ ترکی کی خدمت میں بطور تحائف و ہدایا بھیجا گیا تھا وہ اس نے چھپا لیا ہے اس لئے خانہ تلاشی ہوئی اور مال برآمد ہو گیا۔ اس پر اس کو نظر بند رکھا گیا لیکن بعد کو سلطان نے معاف کر دیا۔ اس توہین کا اس لنگڑے نے جو بدلہ لیا، وہ تاریخ کے صفحات پر تا دیر ثبت رہے گا۔ سلطان شہید کے بعد لارڈ ولزلی نے سلطنتِ خداداد کا آئندہ انتظام کرنے کیلئے جنرل ہیرس کی صدارت میں ایک کمیشن مقرر کیا اس کمیشن کے ارکان کرنل ولزلی، سر باری کلوز اور لفٹننٹ کرنل پیٹرک تھے۔ میر عالم اور سلطان شہید کے چند وزراء کو صرف مشاورت کے لئے شامل کر لیا گیا تھا۔ کمیشن کو یہ طے کرنا تھا کہ سلطنتِ خداداد سلطان شہید کے شہزادوں کو دی جائے یا میسور کے قدیم ہندو خاندان کو واپس کر دی جائے۔ اس موقع پر میر غلام علی لنگڑے نے یہ کہہ کر "افعی کشتن و بچہ اش را نگہداشتن کارِ خردمنداں نیست" سلطان کے شہزادوں کو تخت سے محروم کرا دیا۔

میر غلام علی کو آخری مرتبہ ۱۸۰۶ء میں کرنل پیٹرک نے سرنگاپٹم میں دیکھا تھا اس وقت اس کو تین ہزار طلائی پگوڈا سالانہ پنشن ملتی تھی۔ اس کی قبر سرنگاپٹم میں ۱۹۳۱ء تک زنانہ وضع پر بنی ہوئی تھی، لیکن ۱۹۳۹ء میں اسے مردانہ وضع پر بنا دیا گیا۔ زنانہ وضع پر قبر کی تعمیر غالباً اہانت سے محفوظ رکھنے کے لئے ہوگی (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخِ سلطنتِ خداداد مؤلفہ محمود بنگلوری صفحات ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۸۲ تا ۳۸۵، ۴۱۵ تا ۴۹، نیز ۵۸۴)

[2] بدر الزماں خاں نائطہ:- اہلِ نوائط کا دکن و مدراس میں بیحد اثر و رسوخ ہے۔ بقول ابن بطوطہ سلاطینِ دہلی کی علم دوستی و غریب پروری کی شہرت سن کر ایران، عراق و عرب سے بہت سے لوگ ہندوستان چلے آئے۔ سلاطین نے ان کے ساتھ مراعات برتیں اور سلطنت کے تمام مذہبی عہدے قاضی و محتسب وغیرہ انھیں تفویض کئے، اس طرح اہلِ نوائط کی تمام لوگوں پر ایک طرح کی مذہبی سیادت قائم ہو گئی اور وہ اپنے کو عام مسلمانوں سے بلند و برتر سمجھنے لگے۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

کچھ تو اپنے ذاتی اغراض و مقاصد کی بنا پر سلطان سے منحرف ہو گئے۔ اور کچھ بالخصوص میر صاحبان سلطان کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) شادی دبیاہ کے سلسلہ میں بالخصوص ان کی یہ جاہلانہ عصبیت نقطۂ عروج پر پہونچ گئی۔ انھیں اپنی شرافت اور حسب و نسب پر حد درجہ غرور تھا، ان کی اس جاہلانہ عصبیت نے سلطنتِ خداداد میسور کے وجود کو مٹا کر دم لیا اور وہ اس طرح کہ جب ۱۷۷۴ء میں سلطان حیدر علی نے شہزادہ ابوالفتح فتح علی سلطان ٹیپو شہید کا عقد امام صاحب بخشی نائطہ کی لڑکی سے کیا تو اہلِ نوائط نے اس کو اپنی توہین سمجھا اور اسی وقت سے انتقام کے لئے انگریزوں سے سازشیں شروع کر دیں۔ دس سال کے بعد ٹیپو سلطان شہید نے اپنے نسبتی برادر برہان الدین بن لالہ میاں کی شادی نواب بدرالزماں نائطہ (گورنر حیدر نگر) کی دختر سے کرنا چاہی تو اہلِ نوائط کی برہمی اور زیادہ بڑھ گئی، کہا جاتا ہے کہ شادی کی شب میں لڑکی نے کنوئیں میں گر کر خود کشی کر لی۔ یہی وہ کدورت تھی کہ جس کی وجہ سے سادات اور نائطہ سلطان شہید کے خلاف ہو کر سلطنتِ خداداد کے زوال کا باعث ہوئے۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخِ سلطنتِ خداداد ص ۱۲۵ و ص ۲۱۶)

کرمانی لکھتا ہے کہ اسی جذبۂ انتقام کی وجہ سے میسور کی تیسری جنگ میں جب انگریزوں نے سرنگا پٹم کا محاصرہ کر لیا تو مہدی علی نائطہ نے عیدگاہ کا مورچہ غداری کر کے انگریزوں کے حوالے کر دیا اور میسور کی چوتھی جنگ میں جب سلطان نے چتلدرگ جانا چاہا تو بدرالزماں نے ان کو وہاں جانے سے روک دیا۔ (ایضاً ص ۳۰) یہی وجہ ہے کہ میسور کے مسلمان سلطنتِ خداداد کی تباہی کا ذمہ دار اہلِ نوائط کو گردانتے ہیں (ایضاً ص ۳۸۶)

اسی جاہلانہ عصبیت نے دو مسلم ریاستوں کے اتحاد میں رکاوٹ ڈالی، سلطان شہید نے ۱۲۰۰ھ مطابق ۱۷۸۴ عیسوی میں اتمامِ حجت نیز آپس میں یکجہتی و اتفاق پیدا کرنے کے خیال سے محمد غیاث الدین کو ایلچی بنا کر حیدر آباد بھیجا یہ وہ موقع ہے جبکہ مرہٹوں اور نظام کی متحدہ فوجوں نے سلطنتِ خداداد میں ہلچل مچا رکھی تھی۔ سلطان نے نظام حیدر آباد کو لکھا "اس (دشمنی) کا بڑا سبب انگریزوں کی عقلمندی ہے جو...... نظام کو مرہٹوں سے متفق کر کے میرے خلاف فوج کشی پر ابھارتے ہیں اب اگر کوئی تدبیر میرے اور نظام کے اتفاق و یکجہتی کی ہو سکتی ہے تو وہ یہ ہے کہ میرے خاندان کی لڑکیاں نظام کے بیٹوں اور بھتیجوں کو اور نظام کے خاندان کی لڑکیاں میرے بیٹوں و بھتیجوں کو بیاہی جائیں تاکہ طرفین سے ابواب یگانگت کشادہ ہو جائیں، اور سب کو ان دونوں اسلامی طاقتوں کے متحد ہو جانے کا علم و یقین ہو جائے" (نشانِ حیدری بحوالہ کارنامۂ حیدری ص ۵۸ تا ص ۶۰، تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۲۲)

(باقی برصفحہ آئندہ)

مذہبی اصلاحات سے برگشتہ ہوگئے، انگریزوں نے اس سے فائدہ اٹھایا اور سیم وزر کی بارش نیز مستقبل کے شاندار وعدوں کے ذریعہ ان کو اپنی طرف مائل کرلیا۔ ادھر سلطان کے خلاف انگریزوں کا بے پناہ پروپیگنڈہ اپنا کام کررہا تھا۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دونوں مملکتوں کی استقامت و فلاح و بہبود کے لئے یہ کتنی بہتر تدبیر تھی جس کو یہ کہہ کر ٹھکرادیا گیا کہ "اعلیٰ حضرت نظام کا درجہ ایک نائک کے فرزند سے قرابت کا نہیں ہوسکتا۔" سیاسی اعتبار سے تو یہ نظام کی کھلی ہوئی غلطی تھی جو یگانگت کے اس زرین موقع کو ہاتھ سے کھودیا ورنہ دکن کی تاریخ دوسرے الفاظ میں لکھی جاتی۔ فقہی و شرعی اعتبار سے بھی اس کو سماجی بت پرستی کے علاوہ اور کیا سمجھا جائے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذہبی بت پرستی کے ساتھ ساتھ اس سماجی بُت پرستی کو بھی بیخ و بن سے اُکھاڑنے کی بھرپور کوشش کی قولاً وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ اٰدَمَ فرماکر بتایا کہ نفسِ انسانیت معیارِ شرافت ہے اس کو کلکم بنو ادم و ادم من تراب فرماکر اور دو آتشہ بنادیا۔ ایک مرتبہ آنحضورؐ سے سوال کیا گیا مَنْ اَكْرَمُ النَّاسِ - ارشاد فرمایا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقَاكُمْ اس جواب سے تشفی نہیں ہوئی اس لئے کہ سوال کا مقصد دوسرا تھا۔ دوبارہ پھر یہی سوال کیا گیا تو فرمایا الکریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم اس کی وضاحت کرتے ہوئے بتایا کہ تم میں شریف وہ ہے جس کی کئی پشتیں نبوت میں گذری ہوں جیسے یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم صلوٰۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔ اس جواب سے بھی جب اطمینان نہ ہوسکا تو حضور نے پوچھا فعن معادن العرب تسألونی کیا عرب کے خاندانوں کے متعلق پوچھ رہے ہو؟ صحابہ نے عرض کیا حضور! ہمارا یہی مقصد تھا۔ اس کے جواب میں جو کچھ ارشاد فرمایا اس پر سوشلزم اور کمیونزم کی تبلیغ کرنے والوں کو ضرور غور کرنا چاہیئے جو سماج میں بڑوں کا درجہ گھٹا کر اور چھوٹوں کو ابھار کر مساوات قائم کرنا چاہتے ہیں۔ حضورؐ نے فرمایا "خیارکم فی الجاھلیۃ خیارکم فی الاسلام اذا فقھوا فی الدین" یعنی "تم میں قبل اسلام دورِ جاہلیت میں جو اونچے درجہ میں تھا، وہ اسلام کے بعد بھی ویسا ہی اونچا رہے گا بشرطیکہ دین کی سمجھ حاصل کرلے (بالفاظِ دیگر متقی و پرہیزگار و دیندار بن جائے)" رہی شعوب و قبائل کی تقسیم وہ صرف مسلوک ہونے میں آسانی پیدا کرنے کی غرض سے ہے۔ ظاہر ہے کہ یک جدی ہونے کی بناء پر مسلوک ہونے میں آسانی رہتی ہے بخلاف اس کے کہ پورے شہر یا محلّے کے ساتھ یکساں سلوک کیا جائے اس میں دشواری کا سامنا ہوتا ہے، بہرحال آنحضورؐ نے جس طرح قولاً سماجی بُت پرستی کے خلاف جہاد کیا اس کو عملاً بھی کرکے دکھایا تاکہ دوسرے اس کی تقلید کریں۔ غزوۂ خندق کے موقع پر سلمان منا اھل البیت کا عملی نمونہ دکھایا (باقی بر صفحہ آئندہ)

جس کی انجام دہی کے لئے لارڈ ولزلی نے کرنل کلوز، کرنل ولزلی، لفٹننٹ کرنل آگینو، کیپٹن مالکم، اور کیپٹن مکالے کو مقرر کر رکھا تھا، نتیجہ ظاہر ہے، سلطان کے نمک حرام عہدیدار یہ چاہتے تھے کہ ٹیپو سلطان سے سلطنت نکل جائے اور وہ جنگ میں

(بقیہ صفحۂ گزشتہ) اور حضرتِ زیدؓ و زینبؓ کو ایک سلسلہ میں منسلک کرنا تو تاریخ کا ایک کھلا ہوا باب ہے۔ جن کے لئے کلام پاک میں ولما قضیٰ زیدٌ منھا وَطَراً الخ کی آیۃ نازل ہوئی۔ اسی تعلیم کا یہ نتیجہ تھا کہ حضرت بلالؓ نے جب اپنی شادی کے لئے ارادہ ظاہر فرمایا تو وہ قرشی عرب جو غیر قرشی کو جانوروں سے بھی بدتر سمجھتے تھے آرزومند تھے کہ حضرتِ بلالؓ کو اپنا داماد بنانے کا شرف انہیں حاصل ہو اس لئے کہ اِنّ اکرمکم عند اللہ اتقاکم کی کسوٹی پر وہ پورے اُترتے تھے۔

۳۔ مذہبی اصلاحات:۔ میسور کی طرف مسلمانانِ دکن ۱۶۸۶ء یعنی فتح بیجاپور کے بعد منتقل ہوئے، دکن میں وہ چار سو سال تک حکمراں رہے تھے اس عرصہ میں مرہٹوں کے میل جول سے ان کے اندر بہت سی مشرکانہ رسوم گھر کر چکی تھیں، فرشتہ لکھتا ہے کہ جب عادل شاہ کے لڑکوں کے ختنے ہوئے تو دکنی رسم و رواج کے مطابق لڑکوں کو سرخ لباس پہنائے گئے اُن کے گلوں میں پھولوں کے ہار اور سر پر سہرا تھا۔ باجے گاجے کے ساتھ رات میں گشت نکالا گیا۔ تمام راستے آتش بازی چھوڑی گئی اور طوائفوں کا ناچ ہوتا گیا۔ بلحاظِ عقیدہ دکن کی سلطنتیں شیعہ تھیں انھوں نے محرم کو بہت رواج دیا۔ مسجدوں کے مقابلہ میں عاشور خانوں کو اہمیت دی گئی۔ آج بھی اننت پور، بلاری، کڑاپہ، میسور، کورگ اور ہبلی وغیرہ ضلعوں میں دیہات و قصبات کے اندر مسجدیں مشکل سے ملیں گی لیکن عاشور خانے ضرور ہوں گے۔ حکومتِ وقت کی تقلید میں مرہٹے اور ہندو بھی محرم کی رسومات میں شریک ہونے لگے۔ اس طرح ہولی اور دسہرہ کی بہت سی رسومات محرم میں شامل ہوگئیں۔ اگر اورنگ زیب علیہ الرحمۃ کے بعد حکومتِ مغلیہ کو استقلال نصیب ہوتا تو ممکن تھا کہ کچھ اصلاح ہو جاتی لیکن مرکزی حکومت میں بجائے استقلال کے انتشار پیدا ہو گیا۔ اس افراتفری کے عالم میں مذہبی اصلاح خواب و خیال بن کر رہ گئی اور مسلمان مذہب سے دن بدن دور ہوتے چلے گئے۔

طوائف الملوکی کے اس دور میں ٹیپو سلطان نے اصلاح کی طرف توجہ دی (۱) انھوں نے منشیات کا استعمال ممنوع قرار دیا۔ (۲) مذہبی نگرانی کے لئے ہر قریہ اور قصبہ میں قاضی مقرر کئے (۳) خطباتِ جمعہ کو از سرِ نو ترتیب دے کر جہاد پر زور دیا۔ (۴) کتاب المجاہدین (فتح المجاہدین) کا پہلا باب از صـ۱ تا صـ۵۵ جو عقائد، نماز، جہاد اور تقسیم وراثت وغیرہ پر مشتمل ہے نقل کرا کر ہزاروں کی تعداد میں تقسیم کرایا۔ (۵) شیعہ و سادات جن کا پیشہ پیری مریدی تھا انھیں تجارت کی ترغیب دی۔ (۶) محرم کی بدعات کو جیسے شیر، ریچھ، بندر وغیرہ کا سوانگ بھرنا قانوناً ممنوع قرار دیا۔ (باقی بر صفحۂ آئندہ)

کام آجائیں، چنانچہ قلعہ سرنگاپٹم پر قبضہ ہونے تک بھی ان کو صحیح خبریں نہیں پہونچائی گئیں اور وہ مقابلہ سے پہلو تہی کرتے رہے۔

سلطان شہید سے نبرد آزمائی کے لئے لارڈ ولزلی ۸ار نومبر ۱۷۹۸ء تک اپنی تمام تجاویز مکمل کر چکا تھا اسلئے کہ اس نے جو خط اس تاریخ کو بھیجا ہے اس کا لب ولہجہ اس کے ارادوں کی غمازی کر رہا ہے۔ اس نے لکھا "یہ ناممکن ہے کہ مجھے فرانس والوں سے آپ کی خط وکتابت کا حال معلوم نہ ہو۔[۴] تحقیق حالات کے لئے میجر ڈوئن کو روانہ کیا جارہا ہے، اس کو

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) مسلمانوں کی مشرکانہ ذہنیت کا اندازہ لگانے کے لئے کارنوالس کے میر منشی حمید خاں کا وہ بیان پڑھئے جو کارنامۂ حیدری کے صفحات ۸۳۰ تا ۸۳۲ پر درج ہے۔ لکھا ہے" لارڈ کارنوالس نے (تیسری جنگِ میسور کے بعد) سرنگاپٹم سے واپسی میں ۳۱ر اگست تا ۹ر ستمبر ۱۷۹۲ء موضع اکرار میں قیام کیا۔ یہ قیام عشرۂ محرم کے احترام میں تھا۔ ہندوستان کے سب سپاہی محرم کی دس تاریخ تک بالکل بے لحاظ ہوکر ادل فول بکتے اور عوام الناس عشرہ کے دنوں میں روپ اور بھیس بدلکر سوانگ بھرتے ہیں۔ تعزیہ اور علم بناکر دنگل وغیرہ قائم کرتے ہیں۔ اس قسم کی بہت سی رسومات سلطنتِ خداداد میں ممنوع تھیں۔ لارڈ صاحب نے حکم دیا کہ سوانگ بھرنے والے خیمہ پر سے گذریں کہ لارڈ صاحب کو ان کے دیکھنے کا شوق ہے اور وہ اس کو اپنی سعادت سمجھتے ہیں۔ ساتویں محرم سے دسویں محرم تک علم اور تعزیئے اٹھے اور لوگ قسم قسم کے سوانگ بھر کر آئے۔ لارڈ صاحب خیمہ کے باہر کرسی پر رونق افروز تھے۔ جب کبھی علم یا تعزیہ آتا تو اٹھ کر تعظیم بجالاتے اور ادب سے دو تین قدم پیچھے ہٹ جاتے اور رخصتی کے وقت اپنے سکرٹری چری صاحب کی معرفت چاندی کے طبق میں روپیہ رکھ کر نذر گذارتے۔ تین دن تک یہی سلسلہ جاری رہا۔ یہ خبر اطراف واکناف میں پھیل گئی تو لوگوں میں مشہور ہوا کہ انگریزی قوم جس کو اب تک کافر کہا جاتا تھا حسنِ سلوک اور اعتقاد میں مسلمان بادشاہوں سے اچھی ہے۔"

جب یہ صورتِ حال مشرکانہ ذہنیت کی تھی تو اگر پیر صاحبان سلطان شہید کے دشمن بن گئے تو اس میں تعجب کی بات کیا ہے

(۷) اس کے علاوہ اس نے مسئلۂ کفو کو اس کے اصلی رنگ میں پیش کر کے اہلِ نوائط و سادات کو اپنا دشمن بنالیا۔ حیدرآباد کے نظام علیخاں کو اس کا جذبۂ اخوت و مساوات کانٹے کی طرح کھٹکنے لگا۔ پروفیسر جادو ناتھ سرکار کی یہ رائے بالکل صحیح ہے۔ کہ "ٹیپو سلطان اپنے زمانہ سے بہت پہلے پیدا ہو چکا تھا" لوگ اس کی مذہبی اصلاحات کی اہمیت کو نہیں سمجھ سکے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ سلطنت خداداد میسور ص۲۰۳ تا ص۲۰۷)

[۴] ایسٹ انڈیا کمپنی کو ہندوستان سے نکالنے کے لئے نواب حیدر علی اور ٹیپو سلطان نے کیا کچھ نہیں کیا لیکن مرہٹے اور نظام بار بار

(باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ بھی ہدایت کردی گئی ہے کہ کمپنی کے تحفظ کے لئے سلطان سے جو علاقہ چاہے اس کا مطالبہ کرے۔[۵] اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے تمام بری و بحری فوجوں کو تیار رہنے کا حکم بھیجدیا۔ ولزلی کو مذکورۂ بالا خط کا جواب ۳۱ دسمبر ۱۷۹۸ء کو ملا جبکہ وہ

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) اُن کے ارادوں میں مزاحم ہوتے رہے، ٹیپو سلطان نے خاص طور سے ہندوستان کے تمام رئیسوں کو آزادی کا واسطہ دے دے کر کمپنی کے خلاف صف آرا کرنا چاہا۔ اس کے ایلچی ہر ریاست میں پہونچے، اس کے خطوط جے پور۔ جودھپور اور نیپال و کشمیر جیسی دور و دراز ریاستوں میں پائے گئے" (ملاحظہ ہو تاریخ سلطنتِ خداداد ص۳۷۵ بحوالہ ماڈرن میسور) لیکن کسی نے توجہ نہیں کی، اس لئے اب اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں تھا کہ وہ اپنے حلیف بنانے کے لئے بیرونِ ہند نظر ڈالے، اس سلسلہ میں اس نے متعدد سفارتیں ترکی، ایران، افغانستان اور فرانس روانہ کیں، ان کا جو حشر ہوا اور جو نتیجہ نکلا اس کو دیکھتے ہوئے انگریزوں کی سیاست کا قائل ہونا پڑتا ہے، انھوں نے افغانستان و ایران کو شیعہ سنی فسادات کا جھوٹا افسانہ گڑھ کر آپس میں لڑا دیا پھر سلطان کو مدد کون دیتا۔ خلیفۃ المسلمین پر انگریزی سفیر چھایا ہوا تھا اس لئے قسطنطنیہ سے مدد کیسے ملتی، اب رہ گئے فرانسیسی جو انگریزوں کے خلاف صف آرا تھے ان سے پوری مدد مل سکتی تھی اسی امید پر سلطان شہید نے براہِ راست پیرس کو ایلچی روانہ کئے، یہ تیسری جنگِ میسور سے پہلے کی بات ہے۔ تیسری جنگِ میسور کے بعد ایک سفارت ۱۹ جولائی ۱۷۹۸ء کو حسین علی اور شیخ ابراہیم کی سرکردگی میں مارشس روانہ کی۔ وہاں کے جنرل ملارٹی نے سلطان کے خطوط پیرس روانہ کئے اور مرکزی حکومت کو توجہ دلائی لیکن یہ خطوط پیرس نہیں پہونچ سکے اس لئے کہ سفارتی جہاز کو انگریزوں نے راستہ میں تباہ کردیا۔ لیکن سلطان بددل نہیں ہوا، تیسری بار پھر پیرس کی مرکزی حکومت کو توجہ دلائی گئی، اس مرتبہ اس کو نپولین کی طرف سے ہمت افزا جواب ملا۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ سلطنتِ خداداد ص۴۰۷ تا ص۴۱۷) بہرحال فرانس والوں سے اس تمام خط و کتابت کا علم کمپنی کو سلطان ہی کے غدار اُمراء و وزراء سے ہوا۔ ۲۹ نومبر ۱۷۹۸ء کو مدراس کے گورنر نے لارڈ ولزلی کو میسور کی عمر رسیدہ رانی کی ایک تحریر روانہ کی جو اس نے اپنے ایجنٹ ترل راؤ کو بھیجی تھی، ترل راؤ کے تعلقات اُن تمام لوگوں سے تھے جو سلطان کے مقرب بارگاہ تھے، یہ تحریر ۱۷۹۶ء میں بھیجی گئی تھی۔ رانی نے لکھا تھا " گورنر اور انگریزوں سے عرض کیجئے کہ اگر وہ ہماری پرواہ نہ کرتے ہوں تو نہ کریں لیکن اپنی حفاظت اور سلامتی کے لئے فرانسیسی امداد آنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ سلطان سے بھگت لیا جائے، اس کے لئے اگر آپ کوشش کریں تو اخراجاتِ جنگ کے طور پر ایک کروڑ پگوڈے (ایک پگوڈا = ۳½ روپیہ) آپ کی نذر کئے جائیں گے۔ ترل راؤ سے آپ کو تفصیلات معلوم ہوں گی" (باقی بر صفحۂ آئندہ)

کلکتہ سے مدراس پہونچ چکا تھا۔ سلطان شہید نے جواب دیا "سلطنتِ خداداد میں ایک ایسی قوم بھی آباد ہے جو بحری تجارت کرتی ہے، اس کا ایک جہاز چاول لے کر مارٹیشس پہنچا اور واپسی میں ۱۴ باشندے مارٹیشس کے ملازمت کی غرض سے یہاں آئے ان میں سے دس بارہ کو ملازمت مل گئی باقی لوگ ہنر ور نہونے کی وجہ سے واپس ہو گئے .... اِن حالات میں آپ کا یہ لکھنا کہ اتحادی اپنا تحفظ چاہتے ہیں ..... مجھے متحیر کر رہا ہے .... مجھے اُمید ہے کہ آپ درمیان میں کوئی ایسی بات نہ آنے دیں گے جس سے طرفین کے دل خراب ہوں"[۶] اس پر ۹ دن کے بعد ولزلی نے ایک اور خط بھیجا جس میں عہدِ معاونت کی ذلیل شرطیں پیش کی گئی تھیں اور جواب کے لئے صرف ۲۴ گھنٹے کی مہلت دی گئی تھی۔ سلطان کی حمیت ان شرائط کو کیسے قبول کر لیتی۔ اس لئے خط کا جواب دینا ضروری نہیں سمجھا گیا۔ ۳ر فروری ۱۷۹۹ء کو خفیہ طور پر انگریزی فوج نے میسور کی طرف کوچ کیا، اس پر ۱۳ر فروری ۱۷۹۹ء کو سلطان نے ولزلی کو لکھا کہ میجر ڈوبن کو گفتگو کرنے کے لئے بھیجا جائے، اس کا ولزلی نے کوئی جواب نہیں دیا اور جواب دینے کی ضرورت ہی کیا تھی اس لئے کہ

بگڑتی ہے جس وقت ظالم کی نیت ÷ نہیں کام آتی دلیل اور حجت

الغرض ۲۲ر فروری ۱۷۹۹ء کو اتحادی فوجیں حدودِ ریاست میں داخل ہو گئیں اور رائی کوٹہ پر قبضہ کر لیا۔ حیدر آباد کی فوجیں میر عالم[۷] کی سرکردگی میں تھیں۔[۸] انگریزی فوج کے جاسوس اور سپاہی بھیس بدل کر ان غداروں کے

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) اِس خط کے ساتھ رانی نے اس معاہدے کی نقل بھی ملفوف کی تھی جو سلطان اور فرانس والوں کے درمیان ہو رہا تھا۔ (ایضاً ص۱۹۱، ۲۹۲، ۳۷۶ بحوالہ پردھانس آف میسور ص۳۵، ص۳۶)

ان حالات کو دیکھتے ہوئے اگر یہ کہا جائے کہ جنگ میں انگریزوں کی کامیابی ہتھیار اور فوجوں کی رہینِ منت نہیں بلکہ سلطان کے اُمراء و وزراء کی غداری تھی تو یہ بالکل صحیح ہے۔ [۵] و [۶]:۔ تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص۲۸۹۔

[۷] میر عالم:۔ یکم نومبر ۱۷۹۸ء کو حیدر آباد کے نواب نظام علیخاں نے مجبور ہو کر "عہدِ معاونت" کو تسلیم کر لیا اس کے ساتھ ہی حیدر آباد کی آزادی و خود مختاری کا خاتمہ ہو گیا۔ میر عالم کا عہدۂ وزارت انگریزوں کا رہینِ منت تھا۔ وہ انگریزوں کے اشاروں پر ناچتا تھا۔ اسی نے کلکتہ جا کر سلطنتِ خداداد میسور کے خلاف انگریزوں کو ابھارا تھا اور جب سلطان ٹیپو کی شہادت کے بعد ان کے فرزندوں اور پسماندوں نے کمپنی سے استدعا کی کہ بغرض پرورش نصف حصۂ ملک اور نصف خزانہ انھیں دیا جائے تو اس کی میر عالم نے بڑے شد و مد کے ساتھ مخالفت کی (ملاحظہ ہو سوانح میر عالم ص۸۹ بحوالہ تاریخ سلطنتِ خداداد ۳۴۴)

[۸] کارنامۂ حیدری ص۹۱۳ و ص۹۱۴۔

مکانوں میں مقیم ہوئے جو اس سازش میں شریک تھے اور یہ قریب قریب سب مسلمان ہی تھے اور یہ تو ابھی تک عام طور پر مشہور ہے کہ شرجا پور (علاقہ بالاپور) اور دیوان علی والوں نے انگریزوں کو اپنے مکانوں میں چھپا رکھا تھا جس کا معاوضہ آج بھی بعض خاندانوں کو جاگیر کے نام سے مل رہا ہے۔[9] مدراس والی فوجیں جنرل ہیرس کے ماتحت تھیں، ملیبار اور کورگ کے راستہ سے جو فوجیں آرہی تھیں ان کا کمانڈر جنرل اسٹوارٹ تھا۔ انگریزوں کی پیش قدمی جاری تھی لیکن میر صادق[10] اور پورنیا[11] سلطان کو دھوکہ دے رہے تھے کہ انگریزوں کی کیا مجال جو سلطنت کے اندر قدم رکھ سکیں، بہر حال

---

[9] تاریخ سلطنت خداداد میسور ص۳۷۳۔ [10] میر صادق:۔ اس کی غداری محتاج تعارف نہیں، پہلے یہ نواب کرناٹک کا ملازم تھا لیکن جب نواب حیدر علی نے ارکاٹ فتح کر لیا تو ان کی ملازمت اختیار کرلی اور اس کو ارکاٹ کا ناظم بنا دیا گیا اس کے بعد ترقی کرکے تیسری جنگ میسور کے بعد سلطان ٹیپو شہید کا چیف سکریٹری اور وزیر بن گیا۔ ۱۷۹۲ء کے بعد جب سلطان شہید نے اصلاحات جاری کیں اور مجلس شوریٰ (پارلیمنٹ) کی بنیاد ڈالی تو اس کا صدر میر صادق کو بنایا اس نے من مانی کارروائیاں کرکے پارلیمنٹ کو بیکار بنا دیا۔ یہ سلطان شہید کو صحیح خبریں نہیں پہونچنے دیتا تھا۔ ۴ مئی ۱۷۹۹ء کے قیامت خیز معرکہ میں اسی نے انگریزی فوج کو سلطان کی موجودگی سے مطلع کیا اور سلطان کی قلعہ میں واپسی کا راستہ بند کرا دیا لیکن گمنام جاتے ہوئے خود بھی بنگلوری دروازہ پر کتے کی موت مارا گیا (ملاحظہ ہو نشان حیدری ص۷۵۸ تا ۷۶۰ بحوالہ کارنامۂ حیدری نیز تاریخ سلطنت خداداد میسور صفحات ۲۶۶-۲۶۷، ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳۹، ۳۸۰ وغیرہ)

[11] پورنیا:۔ غداروں کی جماعت میں پورنیا کی ہوشیاری و ہوشمندی قابل داد ہے۔ اس کی غداری کا سلطان شہید کو آخر وقت تک پتہ نہیں لگ سکا۔ پورنیا ۱۷۴۶ء میں ضلع ترچناپلی کے ایک موضع ترومکبور میں پیدا ہوا تھا، باپ کا نام کرشنا چاری اور ماں کا نام لکشمی اماتھا۔ گیارہ سال کی عمر میں والد کا انتقال ہو گیا خاندان انتہائی غریب تھا اس لئے ماں دوسرے لوگوں کے گھروں میں کام کرکے گذارا کرتی تھی۔ چودہ سال کی عمر میں رنگیا نام کے ایک بنیئے کی ملازمت کرلی جس کے تعلقات سرنگاپٹم کے ایک اور بنیئے انند استی سے تھے جو محلات شاہی سے تجارتی لین دین کرتا تھا۔ محلات شاہی کا داروغہ کرشنا راؤ تھا۔ پورنیا نے رنگیا کے توسط سے انند استی کی ملازمت کی اس طرح اس کی پہونچ محلات شاہی تک ہو گئی اور پھر کرشنا راؤ کی سفارش سے سلطان حیدر علی کا سرکاری ملازم ہو گیا اور کمسٹریٹ (ٹرانسپورٹ) کا افسر اعلیٰ بنایا گیا اس کے بعد وزیر مالیات اور دیوان مقرر ہوا۔ اس کو سلطنت کے کل محکموں پر دسترس حاصل تھی۔ ٹیپو سلطان شہید کی نوازشوں سے اس نے اس قدر

(باقی برصفحہ آئندہ)

جب سلطان کو فوج کشی کی اطلاع ملی تو اس کو سخت حیرت ہوئی کہ ۱۳ر فروری ۱۷۹۹ء کے خط کے جواب کی بجائے حملہ کیوں کیا گیا، پھر بھی اس نے ہمت نہیں ہاری اور ۵ر مارچ ۱۷۹۹ء کو تین دن کے مسلسل کوچ کے بعد پیریا پٹن کے مقام پر جنرل اسٹوارٹ کی فوجوں کو روکا۔[۱۲] سداسیر کے مقام پر جنگ ہوئی اور انگریز ہار گئے۔ انگریزی فوج کا دوسرا حصہ جو پیچھے آرہا تھا اس کو سلطان کی آمد سے راجہ کورگ نے پہلے سے مطلع کردیا۔[۱۳] اس حصہ کی سرکوبی کے لئے سلطان نے میر قمرالدین کو نامزد کیا اور خود مشرقی محاذ پر انگریزوں سے لڑنے کے لئے چن پٹن کی طرف چلا آیا۔ متحدہ فوجیں رائے کوٹہ

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ترقی کی کہ صاحب طبل و علم بن گیا لیکن ان نوازشات کا جس طرح اس نے حق ادا کیا وہ رہتی دنیا تک قابلِ نفرت سمجھا جائے گا۔

میسور کی رانی لکشمانے اپنے ایجنٹ ترمل راؤ کے ذریعہ سلطنت خداداد کے خلاف انگریزوں سے جو سازشیں کیں ان میں گمان غالب یہ ہے کہ پورنیا برابر شریک رہا۔ یہی وجہ ہے کہ آٹھویں سازش میں جس میں سرنگاپٹم کا قلعدار کرشنا راؤ بھی شریک تھا۔ جب گرفتار ہو کر قتل کیا گیا تو اس نے بالکل سچ کہا تھا کہ "میں نے جو آگ لگائی ہے وہ سلطان کے بجھائے نہ بجھ سکے گی" غالباً یہ اشارہ پورنیا کی طرف تھا۔ اسی طرح ۱۷۹۶ء میں رانی نے انگریزوں کو اس معاہدے سے مطلع کیا جو سلطان شہید نے بادشاہِ فرانس سے کیا تھا۔ اس میں بھی پورنیا پر شبہ کیا جاتا ہے کہ اسی کے ذریعہ رانی کو معاہدہ کا علم ہوا ہوگا ورنہ دوسرا اور کوئی ذریعہ سمجھ میں نہیں آتا اور پھر عین موقع پر تنخواہ تقسیم کرنے کے بہانے سے فوج کو ہٹا کر کے اپنے پاس بلا لینا تو کھلی ہوئی غداری ہے جو ہر قسم کے شبہ سے بالاتر ہے اس کا انعام کمپنی کی طرف سے یہ ملا کہ پورنیا کو ترمل راؤ کے مقابلہ میں رانی کی مخالفت کے باوجود ریاست میسور کا دیوان ذمگاں مقرر کیا گیا۔ اور ملیندور کی جاگیر جس کی سالانہ آمدنی ۳ لاکھ روپیہ تھی انعام میں ملی۔ پورنیا ۱۸۱۱ء تک زندہ رہا۔ اس کی رہائش گاہ سرنگاپٹم میں جانب شرق دریائے کاویری کی جنوبی شاخ کے کنارے تھی۔ آج کل پورنیا باغ کہلاتی ہے۔

پورنیا کے سلسلہ میں ایک بات ضرور قابلِ غور ہے کہ اس کا حشر ان غداروں جیسا نہیں ہوا جو سلطنتِ خداداد کے زوال کے بانی مبانی ہیں۔ میر عالم اور میر قمرالدین کوڑھی ہو کر مرے۔ میر معین الدین کی موت بھی عبرت انگیز ہے۔ صادق کی قبر پر آج بھی اینٹوں، پتھروں اور جوتوں کی بارش ہوتی ہے۔ ترمل راؤ کا انجام بھی قابلِ عبرت ہے۔ بہت سے غدار علم رسی کے معرکہ میں ختم ہو گئے اور ان کی اولاد نانِ شبینہ کو محتاج ہو گئی۔ بہرحال پورنیا اور صادق کا نام اب بھی میسور میں نفرت کے ساتھ

(باقی برصفحہ آئندہ)

سے نکل کر آنیکل پر قبضہ کرتی ہوئی چن پٹن کی طرف بڑھ رہی تھیں، یہاں پر بھی سازشیوں نے انگریزوں کو پہلے سے آگاہ کر دیا۔ اس لئے جنرل ہیرس راستہ کاٹ کر خان خانہلی پر جا پہنچا۔ یہ دیکھ کر سلطان نے ملولی (گلشن آباد) کی سرحد

(بقیہ صفحہ گذشتہ) لیا جاتا ہے (نشان حیدری ص۸۰۶ تا ص۸۲۱ بحوالہ کارنامۂ حیدری نیز تاریخ سلطنت خداداد میسور صفحات ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۷، ۳۴۹، ۳۹۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۹۶، ۵۸۴ وغیرہ)

۱۲؎ :- کارنامۂ حیدری ص۹۱۵ نیز تاریخ سلطنت خداداد ص۲۹۴ ۱۳؎ کارنامۂ حیدری ص۹۱۴ نیز تاریخ سلطنت خداداد ص۲۹۴

۱۴؎ میر قمر الدین :- یہ رشتہ میں سلطان شہید کا سوتیلا ممیرا بھائی تھا۔ نواب حیدر علی کے نسبتی برادر میر علی رضا کی ایک حرم کے بطن سے تھا۔ میر علی رضا کی حقیقی بہن نواب حیدر علی کو منسوب تھی۔ جب ۱۷۸۱ء میں محمود بندر کی جنگ میں میر علی رضا نے شہادت پائی تو اس کی جاگیر جو گرم کنڈہ میں تھی سلطنت خداداد میں شامل کر لی گئی، گرم کنڈہ کا قلعہ جنگی نقطۂ نظر سے میسور دیائیں گھاٹ کی کنجی سمجھا جاتا تھا۔ میر قمر الدین کی اس پر شروع ہی سے نظر تھی وہ حقیقتاً میسور کا حکمراں بننا چاہتا تھا۔ نہایت ذی حوصلہ اور تنومند نوجوان تھا، اسی جاگیر کی خاطر اس نے حیدر آباد کے نواب نظام علی خاں سے فتح نرکنڈہ کے وقت ۱۷۸۴ء میں ساز باز کی لیکن یہ سازش سلطان ٹیپو کے نسبتی برادر برہان الدین نے پکڑ لی اس کی وجہ سے میر قمر الدین کو کچھ دنوں نظر بند رہنا پڑا۔ اس کے بخلاف برہان الدین کا اعزاز و مرتبہ بڑھ گیا جو قمر الدین کے لئے حسد کا سبب بن گیا۔

میر قمر الدین سلطانی افواج کا سپہ سالار تھا۔ چوتھی جنگ میسور میں سداسیر کے معرکہ کے بعد جس میں انگریزوں کو سلطان شہید نے ہرا دیا تھا، اسے یہ حکم دیا گیا تھا کہ کورگ کی طرف سے جنرل اسٹوارٹ کی فوج کو سرنگاپٹم کی طرف نہ بڑھنے دے اس کے بخلاف وہ انگریزوں سے مل گیا، اس کا کھلا ہوا ثبوت یہ ہے کہ سرنگاپٹم کے ہنگامہ خیز معرکہ میں وہ اپنی فوج کو لئے ہوئے انگریزی فوج کے عقب میں خیمہ زن رہا اور جب سرنگاپٹم فتح ہو گیا تو دوسرے دن اس نے آکر انگریزوں کی اطاعت قبول کر لی اور ہتھیار ڈال دیئے۔ اس کے بعد انگریزوں کی جو خدمت انجام دی وہ یہ تھی کہ پورنیا کے ساتھ جا کر سلطان شہید کے ایک شاہزادہ فتح حیدر کو غلط وعدہ کر کے یقین دلایا کہ وہ اگر ہتھیار ڈال دے اور انگریزوں سے نبرد آزما نہ ہو تو میسور کا راج اس کو سپرد کر دیا جائے گا۔ شاہزادہ دھوکے میں آگیا اور ۱۹ مئی کو اس نے بھی آکر اطاعت قبول کر لی، بہرحال اس کی غداری کا صلہ لارڈ ولزلی نے اُسے حسب دلخواہ دیا۔ گرم کنڈہ کی جاگیر جس کی سالانہ آمدنی دو لاکھ روپیہ تھی اس کو دی گئی۔ گرم کنڈہ پہونچ کر ابھی وہ آرام سے بیٹھنے بھی نہیں پایا تھا کہ کڈاپہ کے افغانوں نے جو اس کی غداری سے سخت برافروختہ تھے حملہ کر دیا۔

(باقی بر صفحہ آئندہ)

پر مورچہ بندی کی - قریب تھا کہ لڑائی میں متحدین ہار جاتے لیکن میر معین الدین[15] اور پورنیا نے سلطانی سپاہ کو انگریزی توپخانہ

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) قلعہ و محل پر قبضہ کرکے خوب لوٹا کھسوٹا۔ اس کے بعد ہی وہ مرضِ جذام میں مبتلا ہو گیا - اور اسی ناگفتہ بہ حالت میں مر گیا - فاعتبروا یا اولی الابصار (ملاحظہ ہو کارنامۂ حیدری صفحہ ۸۶ تا صفحہ ۸۲ و صفحہ ۹۱۲ تا صفحہ ۹۲۷ بحوالۂ نشانِ حیدری، جارج نامہ دفتر سوم صفحہ ۳۸۷ نیز تاریخ سلطنتِ خداداد صفحات ۲۹۶، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۳۷، ۳۸۸، ۵۸۴ تا ۵۸۸)

[15] میر معین الدین :- یہ کرناٹک کی فوج میں ایک معمولی عہدیدار تھا - پہلی جنگِ میسور کے بعد حیدر علی کی فوج میں ملازم ہو گیا اور ترقی کرکے سپہ سالار بن گیا - یہ بھی گرم کنڈہ کی جاگیر کا خواہش مند تھا جس کے حاصل کرنے کیلئے اس نے نواب حیدر علی سے غداری کی اور مرہٹوں سے سازش کرکے اس جاگیر کو اپنے نام لکھا لیا لیکن نواب نے چشم پوشی کی، اور اس کو معاف کر دیا - یہ تیسری جنگِ میسور میں وفادار رہا - جس کی وجہ سے سلطان شہید نے اس کو سپہ سالاری کے عہدہ پر ترقی دی تھی - ۱۷۹۵ء میں اس کی دختر خدیجہ زمانی بیگم سے سلطان ٹیپو نے نکاح کیا - اس بیگم سے ۱۷۹۷ء میں ایک لڑکا پیدا ہوا - لیکن چند ہی روز کے بعد زچہ و بچہ دونوں کا انتقال ہو گیا -

چوتھی جنگِ میسور میں اس نے گرم کنڈہ کی جاگیر کی خاطر ٹیپو سلطان سے غداری کی اور انگریزوں سے مل گیا - انگریزوں کی ڈپلومیسی قابلِ داد ہے انھوں نے بیک وقت میر قمر الدین اور میر معین الدین سے جو گرم کنڈہ کی جاگیر کے خواہش مند تھے الگ الگ وعدے کرکے اپنا اُلو سیدھا کیا - میر قمر الدین نے غداری کے صلہ میں گرم کنڈہ کی جاگیر پائی - میر معین الدین کتے کی موت مارا گیا - اس لئے گرم کنڈہ کی آرزو پوری نہ ہو سکی -

ملولی کے میدانِ جنگ میں میر معین الدین اور پورنیا نے سلطانی فوج کو انگریزی توپ خانے کی زد پر لگا کر سلطان کے ساتھ غداری کی، اس کے بعد جب میر قاسم علی نے جنرل ہیرس کی فوج کو علم بیتری کے جنوبی و مغربی گوشہ میں ایک گھنے باغ کی آڑ میں لا کر ٹھہرا دیا تو اس گوشہ کی مدافعت میر معین الدین کے سپرد کی گئی - یہ گوشۂ قلعہ کمزور تھا جس کا میر قاسم علی کو علم تھا اس لئے کہ وہ قلعدار رہ چکا تھا - میر معین الدین نے مدافعت میں پہلو تہی کی بلکہ ہر مئی کو اپنے ماتحت لیکن سلطان کے وفادار سپہ دار سید غفار کو وہاں سے ہٹا کر اور فوج کو تنخواہ لینے کے بہانے سے ہٹا کر کے پورنیا کے پاس بھیج کر انتہائی کمینگی کا ثبوت دیا - یہی نہیں بلکہ جھنڈیوں کے اشارات کے ذریعہ انگریزی فوج کو اطلاع دی کہ میدان صاف ہے بے دھڑک چلی آئے اور قلعہ پر قبضہ کر لے - اس کے بعد وہ خود بھی وہاں سے ہٹ گیا - انگریزی فوج آکر فصیلِ قلعہ پر قابض ہو گئی - اس افراتفری کے عالم میں میر معین الدین زخمی ہو گیا -

(باقی برصفحہ آئندہ)

کی زد پر لگا دیا جس سے سلطانی سپاہ کا بہت نقصان ہوا۔ سلطان نے فوج کی کمان اپنے ہاتھ میں لے کر نہایت بے جگری کے ساتھ مقابلہ کیا لیکن عین معرکۂ جنگ میں اطلاع ملی کہ انگریزی فوج جو جنرل اسٹوارٹ کے ماتحت تھی سرنگاپٹم پہونچ کر حملہ کی تیاریاں کر رہی ہے، اس خبر کو سنتے ہی وہ پلٹ پڑا اور سرنگاپٹم پہونچ گیا۔ پیچھے سے متحدین کی فوج بھی آکر جنرل اسٹوارٹ کی فوج سے مل گئی۔

سلطان کا نیر اقبال ڈوب چکا تھا۔ اتحادیوں کی چال کامیاب ہوگئی تھی، کیا میدان جنگ اور کیا دار السلطنت ہر جگہ نمک حرام افسراُن کے اشارے پر ناچ رہے تھے۔ میر قمر الدین جس کو کورگ میں جنرل اسٹوارٹ کی پیش قدمی روکنے کے لئے رکھا تھا وہ مصنف "ماڈرن میسور" کے بقول "انگریزی فوج کے پیچھے پیچھے اس طرح آیا کہ گویا وہ بھی بار بردار میں شامل ہے" [۱۶] اسی طرح ایک دوسرے غدار میر قاسم علی [۱۷] بن کمیل سید نور الدین نے جنرل ہیرس کی فوجوں کو رہنمائی کرکے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس کو میجر ڈاس اور میجر آلسن نے پالکی میں ڈال کر اس کے گھر بھجوانے کی کوشش کی لیکن اس کا راستہ ہی میں انتقال ہوگیا۔ دوسرے دن میجر آلسن اس کے بھائی کے ہمراہ اس کے مکان پر پہنچا تو جو عبرت ناک منظر اس نے دیکھا اسے بیان کرتا ہے۔ "ہم پہلے اس جگہ پہونچے جہاں گذشتہ دن میر معین الدین زخمی پڑا ہوا تھا وہاں اس کی ایک جوتی پڑی ہوئی تھی جس کو اٹھا کر اس کے بھائی نے سینے سے لگا لیا اور زار و قطار رونے لگا۔ اس کے بعد ہم اس کے مکان پر گئے۔ مکان کی حالت ناگفتہ بہ تھی۔ گھر رات میں لٹ چکا تھا یہاں تک کہ لوٹنے والوں نے عورتوں اور بچوں کے ساتھ بھی نازیبا سلوک کیا تھا۔ میر معین الدین کی لاش ہمسایہ کے گھر میں رکھی ہوئی تھی، لاش کے قریب ایک ۸ سالہ لڑکا جو معین الدین کا بیٹا تھا اور چند دوسرے رشتہ دار بیٹھے ہوئے رو رہے تھے۔ لاش کو تھوڑی دیر کے بعد اٹھایا گیا اور اسکاٹ کے باغ کے احاطہ میں دفن کر دیا گیا۔" قبر کو توہین سے بچانے کے لئے یہ مشہور کر دیا گیا کہ یہ کسی پیر کی قبر ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ سلطنت خداداد میسور صفحات ۲۹۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۴، ۳۸۷، ۵۸۸ وغیرہ)

[۱۶] کارنامہ حیدری ص ۹۱۸

[۱۷] میر قاسم علی:۔ دیگر میر صاحبان کی طرح یہ بھی عجمی النسل سید تھا۔ تمام عمر سلطانی ملازمت میں گذری۔ اس کا وطن مالوف حیدرآباد کی سرحد پر تھا ایک مرتبہ رخصت لے کر اپنے وطن کو روانہ ہوا تو میر صادق اور پورنیا نے سلطان سے شکایت کی کہ اس کے پاس بہت سا سرکاری مال ہے، لیکن تلاشی لینے پر مال برآمد نہیں ہوا اس لئے چھوڑ دیا گیا۔ سلطان کے خلاف اس کے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

ہوسہلی کے محفوظ راستہ سے لاکر سرنگاپٹم کے قلعہ کے جنوبی ومغربی گوشہ میں ٹھہرادیا- یہ گوشہ قلعہ سب سے زیادہ کمزور تھا اور میر قاسم علی جو پہلے یہاں کا قلعدار رہ چکا تھا اِس راز سے واقف تھا[18]- اس نمک حرام نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ ۴ مئی کی آخری لڑائی میں جو اسکی کارگذاری ہے وہ جنرل میڈوز کی زبان سے سنیئے "دوپہر کا وقت تھا- جب حملہ کی تیاریاں مکمل ہوچکیں تو جنرل بیرڈ فوج کو خندقوں سے لے کر نکلا اور دریا پار ہوکر قلعہ کی فصیل پر چڑھا- انگریزی فوج میں جو سب سے آگے تھا وہ جنرل بیرڈ تھا اور اس کی رہنمائی کے لئے اس سے بھی آگے آگے ایک اور شخص تھا اور وہ میر قاسم علی تھا جو قلعہ کی فصیل پر بیرڈ سے بھی پہلے چڑھا[19]"

اب لڑائی کے واقعات کو سمجھنے کے لئے قلعہ سرنگاپٹم کا نقشہ جو ہمرشتہ ہے سامنے رکھئے- قلعہ کے شمال میں جنرل اسٹوارٹ کی فوجیں اور جنوب کی طرف قلعہ کی جنوبی مغربی گوشہ پر ہوسہلی کے مقام پر ایک گنجان باغ میں جنرل ہیرس کی فوجیں مقیم تھیں- اِس باغ اور قلعہ کی فصیل کے درمیان صرف دریائے کاویری کی جنوبی شاخ اور خندق حائل تھی- دریا پایاب تھا اور اس مقام پر اس کی چوڑائی بہت کم تھی- مصنفِ تاریخ خداداد میسور نے اس مقام کو بذاتِ خود جاکر دیکھا ہے لکھتا ہے "باغات اب بھی بہت گنجان ہیں یہاں چھپی ہوئی فوج فصیل پر سے نظر نہیں آتی، یہاں پر فصیل بھی کچھ زیادہ اونچی نہیں ہے[20]"

بہرحال قلعہ پر شدت کے ساتھ گولہ باری جاری تھی- سلطان حیران تھا کہ اس کے سردار جابجا متعین ہیں ان سے کچھ نہیں ہوسکتا- اس نے اُن کے طرزِ عمل سے معلوم کرلیا کہ یہ "گندم نما جو فروش" دشمن سے ملے ہوئے ہیں لیکن یہ مصلحتِ وقت کے خلاف تھا کہ انھیں کوئی سزا دی جاسکے- اس نے ۲۴ ذیقعدہ ۱۲۱۳ھ مطابق یکم مئی ۱۷۹۹ء کو فرانسیسی افسران

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دل میں یہ عناد تھا جو اپنے وقت پر رنگ لایا- آخری مرتبہ اپریل ۱۷۹۸ء میں ملازمت سے سبکدوش ہوکر وطن جانے کی اجازت طلب کی تو سلطان شہید نے دربارِ عام میں اس کی خدمات کو سراہتے ہوئے اپنے دستِ خاص سے دو زرّین شال، ایک دوپٹہ، ایک مرصع زیور، ایک مرصع تلوار اور سلطانی اصطبل کا ایک گھوڑا مرحمت فرمایا- یہ وہ وقت تھا جبکہ سلطان کے خلاف سازش کا جال بچھ چکا تھا- اور بڑے بڑے تعلقدار، پالیگار اور سردار سازش کے جال میں پھنس چکے تھے- میر قاسم علی کو اپنی سابقہ توہین کا بدلہ لینے کے لئے اس سے اچھا موقع اور کون سا مل سکتا تھا- اس نے الطافِ خسروانہ کا جو بدلہ چکایا وہ اصل متن میں ملاحظہ فرمایئے- (تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو تاریخ سلطنتِ خداداد ص ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۹۱ وغیرہ)

[18] تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۲۹۷- [19] ایضاً ایضاً ص ۳۹۳- [20] ایضاً ص ۲۹۶

موسیو سپیو اور لالی وغیرہ کو بلاکر مشورہ کیا کہ اب کیا کیا جاوے۔ انھوں نے جواب دیا کہ "موقع کی نزاکت اس امر کی مقتضی ہے کہ آپ زر و جواہر اور بیش قیمت اسباب کو مع خواتینِ حرم سرا کے لے کر رات کی خموشی میں بہ سبیل یلغار چیلدرگ پہونچ جائیں، دس ہزار سوار اور پانچ ہزار باقاعدہ پیادے مع بیس ضرب توپ اپنے ساتھ لے لیں، قلعہ ہمارے سپرد کر دیجئے ہم اپنے خون کے آخری قطرہ تک سرنگاپٹم کی حفاظت کریں گے اور اگر یہ بات منظورِ خاطر نہ ہو تو ہم کو پکڑ کر انگریزوں کے سپرد کر دیجئے، وہ ہمارے نکل جانے سے صلح پر آمادہ ہو جائیں گے اس لئے کہ زیادہ تر پرخاش ان کو ہمارے ہی ساتھ ہے۔"[21] سلطان نے اپنی حمیت و غیرت نیز شرافتِ نفس کی بناء پر ان دونوں تجاویز کو نہیں مانا بلکہ اپنی سادہ لوحی کی بناء پر اس مشورہ کا ذکر میر صادق اور پورنیا سے کرکے ان کی رائے طلب کی۔ اور پھر بعض اُمراء سے بھی مشورہ کیا۔ ان غداروں نے یہ سمجھ کر کہ اگر سلطان قلعہ سے باہر نکل گیا تو پھر سازش کامیاب نہیں ہو سکے گی، نہایت ہمدردانہ لہجہ میں عرض کیا کہ "اگر قبلۂ عالم...... باہر تشریف لے جائیں گے تو ہم جاں نثاروں کی ہمتیں ٹوٹ جائیں گی۔ اور شیرازۂ جمعیت قائم نہ رہ سکے گا اس لئے اس وقت یہ عمل شایانِ شان نہیں ہے۔"[22] سلطان شہید نے یہ سُن کر اس کا ارادہ اگر کچھ تھا بھی تو فسخ کر دیا۔ اور سرنگاپٹم میں اخیر تک رہنے کا عزم کرکے اپنی حرم سرا کے چاروں طرف خندق کھدوا کر بارود بچھوا دی کہ انگریز اگر اندر آجائیں تو حفظِ ناموس کے لئے حرم سرا کو اُڑا دیا جائے۔ سرداروں کو مختلف مقامات پر قلعہ کی حفاظت کے لئے متعین کرکے ایک دستۂ فوج کو دشمن کی رسد روکنے کے لئے روانہ کیا، لیکن یہاں تو سب سردار ایک دوسرے کے رازدار تھے صحیح تعمیل کسی حکم کی بھی نہیں ہوئی بلکہ یہاں تک غداری ہوئی کہ "۳۰ اپریل ۱۷۹۹ء اور ۲ مئی ۱۷۹۹ء کی شب میں لفٹننٹ ہل اور لفٹننٹ لارنس خندق پار کرکے قلعہ میں ہو آئے"[23] یہی نہیں بلکہ مقامی روایات پر اگر یقین کیا جائے تو اہلِ نوائط کے گھروں سے انگریزی افسروں کو پلاؤ اور مٹھائی پکاکر بطور تحفہ بھیجی جاتی تھی[24] حقیقتاً سلطان شہید کے نمک حرام عہدے دار یہ چاہتے تھے کہ...... وہ یعنی سلطان ٹیپو اس جنگ میں کام آجائیں چنانچہ قلعۂ سرنگاپٹم پر قبضہ ہونے تک بھی ان کو صحیح خبریں نہیں پہونچائی گئیں اور مقابلہ سے پہلو تہی کرتے رہے۔"[25] (باقی)

---

[21] تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۲۹۸۔ [22] نشانِ حیدری بحوالہ کارنامۂ حیدری ص ۸۰۶ تا ص ۸۲۰، تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۳۰۰

[23] تاریخ میسور از کرنل ٹیسن بحوالۂ تاریخ خداداد میسور ص ۳۰۱۔ [24] تاریخ خداداد میسور ص ۳۷۶۔

[25] سوانح نظام علی خاں آف حیدرآباد ص ۲۱۶۔

اکبر کے نورتن کی ایک نادر تحریر

از جناب صاحبزادہ شوکت علی خاں ایم، اے
ناظم ادارۂ تحقیقات علومِ شرقیہ، ٹونک راجستھان

مُغلیہ شان وشوکت کا سورج ڈھل گیا، آج نہ بابر ہے نہ ہمایوں اور نہ اُس کے بھائی کامران کی کشمکش —— نہ اکبرِ اعظم کا جاہ وجلال نہ جہاں گیر کا عدل وانصاف ہے اور نہ شاہ جہاں کی شان وشکوہ، نہ اورنگ زیب کی سیاست وحکمت عملی ہے اور نہ دارا شکوہ بلند اقبال ہیں، نہ رفیع اخترِ مراد، نہ بیرم خاں نہ علی مردان خاں نہ شائستہ خاں، نہ میر جملہ اور مرزا، راجہ جے سنگھ، جسونت سنگھ اور نہ عبدالرحیم خانِ خاناں، یہ سب تاریخی شخصیتیں ختم ہوگئیں نہ اہلِ سیف رہے نبرد آزما حکمراں اور نہ ہی اہل قلم سب کے کارنامے تاریخ کے اوراقِ پارینہ میں محفوظ ہیں۔ تاریخ اٹھا کر دیکھئے: کہیں اکبر کی مہمات کا نقشہ ملے گا تو کہیں شاہجہاں کے فنونِ لطیفہ اور شان وشوکت کی دل پسند داستانیں، کہیں اورنگ زیب، زاہد خشک کی منفی اور مقدس زندگی کے اصول، لیکن کسی کو ہم آنکھ سے نہیں دیکھتے صرف اہلِ قلم ہی کو دیکھتے ہیں، ان کی تصویر ہم اُن کی زبانی انہیں سے سنتے ہیں، اُن کی پوری زندگی ہماری آنکھوں کے سامنے نمایاں اور واضح تر ہو جاتی ہے، بابر کو ہم اُس کی تزک سے جھانکتے ہیں ہمایوں کو گلبدن بیگم کی زبانی سنتے ہیں، اکبر کو ابوالفضل کے سحر انگیز قلم سے قشقہ کھینچے دیکھتے ہیں، جہانگیر کو بھی اُسی کے قلم سے دیکھتے اور اس کی تزک کے جھروکے سے درشن کرتے ہیں ادھر دارا شکوہ کو سفینۃ الاولیاء سے مطالعہ کرتے ہیں اور عبدالرحیم خان خاناں کو واقعاتِ بابری اور فارسی ہندی شاعری سے دیکھتے ہیں؛ اسطرح ہم مغلیہ دور کے اہل فن اور اہلِ قلم کا مطالعہ ان کی ہی زبانی کر سکتے ہیں، اُن کی شخصیتیں

آج تک ان کی تحریروں، ان کی نگارشات میں چھپی ہوئی ہیں، ذرا غور کیجئے اکبر کے جامع حیثیات جنرل اور شاعر مورخ عبدالرحیم خان خاناں کو کہاں سے اور کیسے دیکھتے ہیں، اس کی انگلیوں کی نشانی اُس کے قلم کی کشش، کشیدگی اور مد در تحریر سے انداز کر سکتے ہیں جس کا ذکر ہم اس مقالے میں کریں گے، وہ نادر تحریر اسی اکبر کے نورتن عبدالرحیم خان خاناں ابن بیرم خاں کی ہے۔ یہ وہی بیرم خاں ہے جو ہمایوں بادشاہ کا سپہ سالار اور بعد میں اکبرِ اعظم کا مطلق العنان نگراں اور وزیرِ اعظم تھا خاندانِ مغلیہ کا گویا بسمارک[1] اور کوٹلیہ[2] تھا، اُس کا زوال دیکھ کر بسمارک کا سا زوال نظر آجاتا ہے، اسی نامراد اور بدنصیب باپ کا بیٹا عبدالرحیم خان خاناں تھا جو بیرم خاں کے شہید ہو جانے کے بعد اکبرِ اعظم کے سایۂ عاطفت میں تعلیم و تربیت پاکر اکبر کے نورتن میں جگہ پاتا ہے، اسی عبدالرحیم خان خاناں کی ایک نایاب قلمی تحریر کا اب ذکر کرنا ہے جو ہمارے ایک قلمی نادر نسخے پر مرقوم ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ خان خاناں جیسا رزم کا دھنی اور جیسا بساطِ سیاست کا شاطر تھا ویسا ہی اپنے اعلیٰ وارفع ادبی ذوق اور صلاحیت کے لئے مشہور و معروف تھا۔ جہاں دکن کی مہمات اس کو تلوار کا دھنی قرار دیتی ہیں وہاں اس کی ہندی شاعری اس کی تصنیفات اور ذوقِ کتب بینی اب بھی اُس کو سخنداں، سخن ور اور شاعر و مورخ مانتی ہے، اُس نے رزم کے میدان سے ہٹ کر ایک علمی اور ادبی میدان پیدا کر لیا تھا۔ جب بھی تلواروں کی جھنکار اور نیزوں کی بوچھار سے فرصت ملتی تھی وہ ایک ایسی دنیا میں پہنچ جاتا تھا۔ جہاں ادبا، فضلاء اور محققین کی مجالس ہوں جہاں شعراء کی موشگافیاں ہوں تو کہیں ان کی ترنم ریزیاں اور نغمہ سنجیاں، ایسا فخرِ روزگار اور انمول رتن بڑی کس مپرسی اور عبرت خیز اور ویران بستی میں اُجڑے اجڑے مقبرے میں آرامیدہ اپنے کارناموں کا صلہ مانگ رہا ہے۔

اس کا مقبرہ ہمایوں کے مقبرے کے پاس دہلی میں اب بھی کھڑا ہے، لیکن ویران برباد اور اُجڑا اُجڑا جس کا سنگِ مرمر خان خاناں کا کفن بن کر اُسی کے ساتھ دفن کر دیا گیا اس کی عظمتیں بھلا دی گئیں، اس کی صفات جگہ جگہ کسی کونے کچالے کسی کتاب اور مخطوطے میں خون کے آنسو رو رہی ہیں مگر وہ آج بھی زندہ ہے، اُس کا جسم ضرور فنا ہو گیا، اس کی سیاسی عظمتیں گو بھلا دی گئیں لیکن علمی اور ادبی دنیا میں خان خاناں زندہ جاوید ہے اس کی تصانیف زندہ ہیں اس کی قلمی

---

[1] بسمارک BISMARCK جرمنی کا چانسلر اور یورپ کا مشہور مدبر سیاستداں گذرا ہے جس نے ۱۸۷۰ء میں جرمنی کو متحد کیا اور بعد میں پورے یورپ کو اپنے اشاروں پر چلایا۔ [2] کوٹلیہ جس کو چانکیہ بھی کہتے ہیں چندر گپت موریہ کے زمانے میں ہوا ہے سیاسیات و معاشیات کا ماہر سمجھا جاتا ہے۔

تحریریں آج بھی ہماری آنکھوں کے لئے اجالا ہیں ہم اس کو اس کی خوبصورت، دل کش اور مدور تحریر میں دیکھ سکتے ہیں، اس کی ہاتھوں کی خوبصورتی کا احساس کر سکتے ہیں، اس کی سڈول بھاری بھاری خوبصورت انگلیوں کو دیکھ سکتے ہیں۔

خان خاناں کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک تحریر ہمارے ایک مخطوطے "مروج الذہب و معدن الجواہر" کے ایک ورق پر مرقوم ہے بڑی واضح دل کش صاف اور نمایاں، اس کے جلی حروف اور روشنائی سے ایسا جان پڑتا ہے گویا آج ہی لکھی گئی ہو۔ یہ تحریر عبدالرحیم خان خاناں کے خود کے قلم سے لکھی ہوئی ہے جس کے ثبوت میں اُسی کے دستخط ثبت ہیں، یہ مخطوطہ اکبر کے آخری دور میں لکھا گیا اور دکن سے مومن تاجر نے خانِ خاناں کی خدمت میں بھیجا۔ اس مخطوطے کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ یہ اکبر کے دور کا مکتوبہ ہے، اور مغلیہ کتب خانوں کی زینت بنا رہا اس کے ساتھ ساتھ اس پر عبدالرحیم خانِ خاناں جیسے لائق درباری اور جنرل کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تحریر اور دستخط ثبت ہے۔ عبارت یہ ہے:-

"اللہ اکبر"

"این کتاب کہ مشہور بہ تاریخِ مسعودی ست و موسوم بامروج الذہب محمد مومن تاجر از پیش دکن فرستاد۔ بتاریخ رسید ۲۱ ربیع الثانی ۱۰۳۰ھ

راقم ایں حروف عبدالرحیم ابن بیرم خاں عفی عنہما"

یہ تحریر اُس وقت کی لکھی ہوئی ہے جبکہ شاہجہاں کی شان و شوکت عین شباب پر تھی اُس کا خواب مرمریں پایۂ تکمیل کو پہونچنے جا رہا تھا، کبھی وہ اس کی خوبصورتی و رعنائی میں کھو جاتا ہے تو کبھی بلخ و بدخشاں کی لاحاصل مہمات اس کو بے چین کئے دیتی ہیں، تو کبھی کابل و قندھار لشکر بھیجتا ہے، تو کبھی دکن کے حالات تردد کا باعث بنتے ہیں تو کبھی ممتاز محل کی یاد اُس کے گداز دل میں چٹکیاں لینے لگتی ہے۔ ٹھیک اسی وقت خان خاناں سیاست سے بے نیاز ہو کر ادبی دنیا میں کتب بینی میں منہمک نظر آتا ہے کبھی ہندی دوہوں کی تخلیق کرتا ہے تو کبھی تزکِ بابری کا ترکی سے فارسی میں ترجمہ کرتا ہے کبھی دکن سے کتابوں کے تحفوں کی رسید دیتا ہے اور پھر اپنے علمی مشاغل میں ڈوب جاتا ہے ۱۰۳۰ھ مطابق ۱۶۲۱ء میں دکن کے ایک تاجر محمد مومن نے تاریخی شاہکار مروج الذہب بھیجی جس کو خانِ خاناں نے اپنے کتب خانہ کی زینت بنائی۔ یہی وہ کتاب ہے جو زمانہ کے حادثات و سانحات سے بچتی بچاتی نہ جانے کن کن دشوار کن منازل سے گذرتی ہوئی آج اس ادارۂ تحقیقاتِ علومِ شرقیہ ٹونک کو مزین کئے ہوئے ہے۔ یہ کتب خانہ نواب

محمد علی خاں بہادر والیِ ریاست ٹونک[1] کا جمع کردہ ہے جس نے فروغِ علم و ادب کے لئے دنیا کے گوشے گوشے سے نادر کتب و مخطوطات خریدنے میں بے دریغ رقم صرف کی اور اپنی پوری زندگی اسی مشغلہ میں گذار دی۔ نواب ممدوح ایک متبحر عالم، مجتہد، مصنف اور معلّم ہونے کے ساتھ ساتھ سفینۂ علم و ادب کے کھویا تھے، یہ نایاب نوادر کا ذخیرہ اُنہیں کی یادگار ہے اور علمی ادبی دنیا کے لئے خراجِ تحسین اور صلہ۔

یہی وہ ذخیرہ ہے کہ جو کتب خانۂ سعیدیہ کے نام سے مشہور تھا جو نہ صرف راجستھان میں بلکہ پورے ہندوستان میں اُن گنے چنے کتب خانوں میں سے ایک تھا جو انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں، اسی کتب خانہ میں وہ شاہ پارے اور جواہر ریزے ہیں جو مصر و کابل و قندھار، سمرقند و بخارا تک کے محققین کو کشاں کشاں لاتے تھے، یہی وہ کتب خانہ ہے جس سے مولانا آزاد کو دلچسپی تھی۔ جس سے مولانا مرحوم نے خود بھی استفادہ کیا تھا اور بہت سے علماء کو اس کتب خانے کی سیر کرنیکا مشورہ بھی دیتے تھے، کبھی مصر کے محقق آتے تھے تو کبھی آکسفورڈ سے اسکالرز آتے تھے، اسی کتب خانے کا ایک نایاب قلمی ذخیرہ ادارۂ تحقیقات علوم شرقیہ کو منتقل ہوگیا ہے اور اب بھی ٹونک کے ویران کھنڈرات اور قدیم آثار میں علمی اور ادبی سرمایہ لئے ہوئے دنیائے علم و فن کو دعوت دے رہا ہے، یہی ٹونک وہ خوش نصیب مقام ہے جہاں سے اورنگ زیب کے رایاتِ ظفر آیات گذرے تھے یہی وہ پُر فضا ٹونک ہے جہاں موہنا منصور کے رومان افزا اور روحانی داستانیں کہی گئی ہیں اور یہیں دونوں کے مزارات اب بھی اہلِ دل اور اہلِ نظر کے لئے سوز و گداز کا باعث بنے ہوئے ہیں یہی وہ پُر بہار اور تاریخی جولان گاہ ہے جہاں مرہٹے لٹ کر گذرے، جہاں ہولکر اور سندھیا کی فوجیں کوچ کرتی ہوئی گذریں، یہیں امیر خاں نے جنگِ آزادی کا پہلا سبق پڑھایا یہی وہ روحانی زمین ہے جہاں سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کا کارواں ٹھہرا، یہی وہ دل کشا مقام ہے جہاں سے بڑی تحریک کے منصوبے بنے اور انگریزوں کے خلاف اسی مقام سے جہاد کی قرار دادیں پاس ہوئیں یہیں مولوی اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کے متبرک اور مسعود قدم گذرے ہیں، اِسی مقام کے ایک گوشے میں ادارۂ تحقیقات علوم شرقیہ کا بیش بہا ذخیرہ اسلاف کی دیدہ ریزیوں

---

[1] ریاست ٹونک ۱۸۱۸ء میں نواب امیر الدولہ محمد امیر خاں نے انگریزوں سے جنگ کر کے حاصل کی تھی، نواب محمد علی خاں اِسی آزادی کے سپاہی اور نبرد آزما سالار کے پوتے تھے جنھوں نے تلوار کے میدان سے الگ بھی ایک علمی دنیا آپ بنائی جو کبھی نہیں بھلائی جائے گی۔

اور کاوشوں کو سموئے ہوئے موجبِ فخر و مباہات بنا ہوا ہے، اسی بیش بہا ذخیرے میں کہیں خطاطی کے نایاب نمونے ہیں تو کہیں شاہانِ مغلیہ کی مہروں کے نمونے تو کہیں علماء و فضلاء کی قلمی اسناد اور کہیں جنرلس اور امراء کی نگارشات تو کہیں اولیاء و شیوخ کی تصنیفات و تالیفات۔

ان ہی میں کا ایک نمونہ مروج الذہب و معدن الجوہر کا یہ زیرِ بحث نسخہ بھی ہے جو نہایت خوش خط اور دیدہ زیب ہے۔ قدیم خطاطی کا بہترین نمونہ ہونے کے ساتھ ساتھ اُس زمانہ کی تیار کردہ روشنائی اور قلم کا اعلیٰ و احسن معیار بھی ہے۔ کاغذ بادامی، غیر مجلد، دُل، کرم خوردہ اور مقطوع ہے لیکن خط کی تحریر بہت صاف واضح اور نمایاں ہے، ایسا جان پڑتا ہے گویا آج ہی لکھا گیا ہو، آخیر کے چند اوراق مرمت شدہ ہیں۔ تقطیع کلاں پر مشرقی دنیا کے بہترین خطاط محمد بن علی بن شخوری نے ۹۹۳ ہجری مطابق ۱۶۰۴ء میں ٹھیک اس وقت لکھا جبکہ اکبری جلال کا سورج ڈوب رہا تھا، اور اکبر کا چہیتا دوست ابوالفضل جہانگیر کے اشارہ پر قتل کیا جاچکا تھا اور اکبر اپنے چہیتے اور دلارے بیٹے سلیم شیخو بابا کو کبھی نظر بند کرتا ہے تو کبھی باغی قرار دے کر اپنی نظروں سے دور کرتا ہے تو کبھی بڑے چاؤ اور دُلار سے اس کی خطائیں معاف کر کے اشارہ سے ہمایوں کی تلوار بندھوا کر اُس کے سر پر شاہی پگڑی رکھ کر اس کو اپنا جانشین بناتا ہے، یہ وہی سال ہے جب اکبر موت کے بستر پر اپنے لاڈلے شیخو بابا کے سر پر ہاتھ رکھے ۱۶۰۵ء کے اکتوبر کا انتظار کر رہا ہے۔ ادھر محمد بن علی اس نایاب کتاب کی تکمیل میں اپنا قلم تیز سے تیز تر کرتا ہے اُدھر اکبر کی زندگی کے دن کم سے کم ہوتے جاتے ہیں، اکبر کے مرنے سے کچھ ماہ قبل اس مخطوطے کی کتابت ختم ہوجاتی ہے جو بعد میں بیرم خاں کے بیٹے خان خاناں، شاہجہان اور اورنگ زیب کے کتب خانوں کی زینت بنی رہی۔

یہ مخطوطہ کافی ضخیم ہے۔ کل ۷۸۸ اوراق ہیں، ہر ورق میں ۲۵ سطور ہیں، پہلے ورق پر چھ مہریں ثبت ہیں۔ جو سعیِ بسیم کے باوجود بھی اب تک نہیں پڑھی جا سکیں، ہو سکتا ہے کسی نے اس کتاب کو اپنی ملک بناتے وقت ان مہروں کو مٹانے کی کوشش کی ہو، بہت ممکن ہے کہ یہ مہریں جہانگیر اور شاہجہاں کی مہریں ہوں یا کسی بڑے منصب دار اور تحویل دار کی، بہرحال صاف سمجھ میں نہیں آتیں، آخر وقت کی تین مہروں میں سے صرف دو ہی سمجھ میں آتی ہیں، یہ دونوں مہریں اورنگ زیب عالمگیر کی ہیں جن کے نقوش بھی مٹتے جا رہے ہیں، اِن مہروں میں بھی صرف یہ حروف صاف سمجھ میں آتے ہیں:

"عالمگیر بادشاہ" اس کے علاوہ اور حروف محو شدہ ہیں، یہ بات بحث طلب ہے کہ آیا یہ مہریں اورنگ زیب عالمگیر

کی ہی ہیں یا عالمگیر ثانی کی۔ لیکن "عالمگیر بادشاہ" بہت صاف اور نمایاں ہے اور مہر کی پہلی سطر میں کندہ ہے، دوسری سطر کے حروف محو شدہ ہیں، ہو سکتا ہے کہ ان حروف میں اورنگ زیب کے کسی تحویل دار کا نام کندہ ہو جو مٹ گیا ہے، اگر عالمگیر ثانی ہوتا تو لفظ ثانی ٹھیک عالمگیر کے بعد میں کندہ ہوتا۔ جس طرح اور عالمگیر ثانی کی مہروں میں کندہ ہے۔

اغلب یہی ہے کہ یہ دونوں مہریں اورنگ زیب عالمگیر ہی کی ہیں جس کے کتب خانے میں یہ تاریخ مسعودی رہی ہوگی۔

اس کے بعد کا حال کچھ معلوم نہیں کہ یہ نسخہ اورنگ زیب کے کتب خانہ سے کس طرح نواب محمد علی خاں بہادر کے پاس آیا، اس دور کی نہ تو کوئی مہر ہے اور نہ ہی کوئی تحریر ہے جس سے یہ اندازہ ہو سکے کہ اورنگ زیب کے بعد پھر کہاں کہاں یہ نسخہ رہا ہے، صرف ایک مہر دیوان شمس الدین[1] کی مع ان کے دستخط کے ثبت ہے۔

شاہی مہریں اور خانِ خاناں کی تحریر اس نسخے کی اہمیت کو اور بڑھا دیتی ہیں گو یہ نسخہ چھپ چکا ہے لیکن اس نسخے کی قلمی اور تاریخی اہمیت ہونے کی وجہ سے اور بھی زیادہ قدر ہے۔ چغتائی تہذیب اور ان کی علم پروری کی زندہ نشانی عبدالرحیم خان خاناں کے رشحاتِ قلم اور اورنگ زیب عالمگیر کی مہروں کے تبرکات ہمیشہ اس مخطوطے کی اہمیت اور قدر کو دوبالا کرتے رہیں گے۔

مروج الذہب و معدن الجوہر کے مصنف کا نام قطب الدین[2] ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی ہے۔ نویں صدی عیسوی کے اواخر میں بغداد میں پیدا ہوئے۔ ۹۱۲ء کے بعد سے جوانی ہی میں سفر شروع کیا۔ طبیعت خداداد تنوع پسند اور جدت طرازتھی، مشاہدات اور تجربات سے دل لگاؤ تھا اسی وجہ سے فارس، ہندوستان سیلون، سسلی اور جنوبی جزیرہ عرب، شام و روم کا سفر کیا، ہندوستان آنا تو یہاں کی کتب سے بھی ثابت ہوتا ہے۔ آخر عمر میں قیام پذیر ہو گئے۔ خلیفہ مطیع للہ بن مقتدر عباسی کے زمانے سے تاریخ و جغرافیہ میں تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کر دیا تھا ۳۴۶ھ مطابق ۹۵۷ء میں فسطاط (مصر قدیم) میں انتقال کیا۔[3] فنِ تاریخ کے ماہر

---

[1] دیوان شمس الدین قابل اور فاضل دیوان تھے جنھوں نے وزیرالدولہ، یمین الدولہ اور امین الدولہ والیانِ ریاست ٹونک کا زمانہ پایا۔ موصوف مصنف اور مؤرخ بھی ہیں جن کی مہریں اور دستخط اس ذخیرے کی بیشتر کتابوں پر پائی جاتی ہیں۔

[2] کشف الظنون جلد دوم مطبوعہ ۱۲۷۴ھ مصر ص ۲۵۶۔

[3] فوات الوفیات: مصنفہ محمد شاکر کتبی جلد دوم صفحہ ۴۵ مطبوعہ مصر ۱۲۸۳ھ

اور دیگر علوم کے متبحر فاضل تھے، آپ نے شروع میں ایک کتاب اخبار الزماں لکھی تھی، جو تیس جلدوں پر مشتمل تھی، اس میں عمرانیات، تاریخ اور جغرافیہ سے بحث کی ہے اور دنیا کے تمام مشہور ممالک کے احوال بڑی دلچسپی سے بیان کئے ہیں لیکن ضخیم ہونے کی وجہ سے اس کو مختصر کیا جس کا نام "اوسط" رکھا جو اخبار الزماں کا تتمہ کہا جاتا ہے مگر اوسط کو بھی مختصر کرکے یہ کتاب تیار کی، کثیر الفوائد ہونے کی وجہ سے اس کا نام مروج الذہب ومعدن الجوہر رکھا۔ اس میں صحابہ کے زمانے سے لے کر ۳۳۲ھ تک کے اہل قلم اور ارباب فکر ونظر کے طبقات اور اخبار وآثار بیان کئے ہیں اور مصریوں کے ابتدائی حالات وانکشاف اہرام مصری کی مدد سے لکھے ہیں۔ قاموس المشاہیر میں مسعودی کا ذکر کرتے ہوئے مرتب بتاتا ہے کہ مروج الذہب کا ترجمہ سپرنگر نے انگریزی میں کیا ہے۔[1] اس کتاب کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں بھی ہو چکا ہے چنانچہ ۱۸۶۱ء سے ۱۸۷۷ء تک ۱۴ جلدیں پیرس (PERIS) میں شائع ہو چکی ہیں[2] اس کے علاوہ مصر میں اور دوسرے ممالک میں برابر شائع ہوتی رہی ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ کتاب اپنی نوعیت کی ایک عجیب کتاب ہے جو اس زمانہ کی تصنیف وتالیف اور ماحول وحالات پر روشنی ڈالتی ہے۔ اس کی افادیت اور ماہیئت اس سے ظاہر ہے کہ ڈاکٹر اسپرنگر اتنے متاثر ہوئے کہ مسلم تہذیب اور مسلم علمی خدمات کی ان الفاظ میں تعریف کرتے ہوئے رقمطراز ہوتے ہیں۔ "دنیا میں کوئی ایسی قوم نہیں ہوئی ہے جس نے مسلمانوں کی طرح بارہ سو سال کی طویل مدت میں اپنے ہر اہل قلم کی زندگی کا حال محفوظ رکھا ہو۔ اگر مسلمانوں کی سوانح عمریاں اکٹھی کی جائیں تو ہمارے کم از کم دس لاکھ ممتاز آدمیوں کی زندگی کے حالات جمع ہو جائیں اور ہم پر یہ بھی روشن ہو جائے کہ تاریخ کا کوئی شعبہ ایسا نہیں یا اور اہمیت رکھنے والی چیز ایسی نہیں جو اس ذخیرے میں اپنی نمائندگی نہ کر رہی ہو" ڈاکٹر اسپرنگر نے جو اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے وہ تو میں نے نہیں دیکھا لیکن اس کے یہ الفاظ ضرور دیکھے ہیں جن کو ڈی۔ سی اسکاٹ اوکنر نے مسلمانوں کی ثقافت اور تہذیب کا ذکر کرتے ہوئے کوٹ کئے ہیں[3] حقیقت بھی یہ ہے کہ دنیا نے تو آج ترقی کی ہے فن تاریخ اور علم جغرافیہ آج ابھرا ہے لیکن مذہب اسلام نے علمی، ثقافتی اور تاریخی میدان میں دنیا کو بے دریغ دیا، یہی وجہ ہے کہ آج بھی عربی اور فارسی

---

[1] قاموس المشاہیر مطبوعہ بدایوں ۱۹۲۶ء ص ۲۱۴۔ [2] اکتفاء القنوع بما ہو مطبوع مصنفہ ایڈورڈ فنڈیک

[3] این اورینٹل لائبریری۔ مصنفہ ڈی۔ سی اسکاٹ اوکنر۔

کی لاتعداد ایسی نادر کتب ہیں جن کا ہر زبان ہی میں ترجمہ کیا جاتا ہے اور اکتساب علم کی خاطر ہر طرح استفادہ کیا جاتا ہے۔ اسی زیرِ بحث مروج الذہب کو لے لیجئے کہ اپنے فن کی بے بہا اور بے نظیر تصنیف ہے ایک انمول اور غیر متبادل علمی ذخیرہ اور دائرۃ المعارف (ENCYCLOPAEDIA) ہے جس کی روشنی میں انسان اپنا راستہ تلاش کر سکتا ہے۔ ایک معلم اور ماہرِ آثارِ عتیقہ گلہائے رنگین کھلا سکتا ہے اور ایک اسکالر اس معلومات کی کان سے ان گنت موتی اور جواہر ڈھونڈھ لا سکتا ہے۔ مروج الذہب باعتبارِ فنِ علم اور مضمون ایک نایاب کتاب تو ہے ہی لیکن خاص کر اُس کا یہ نسخہ جو ہمارے پاس محفوظ ہے وہ ایک تاریخی حیثیت سے زیادہ قابلِ فخر اور لائقِ قدر ہے یہ رموز و نکات اور علمی معلومات تو ہر مسعودی کے مطبوعہ نسخے میں مل جائیں گے لیکن عبدالرحیم خان خاناں کے یہ رشحاتِ قلم اور قلمی کششیں کہاں؟ زمانہ بدل جائے حالات بدل جائیں، لیکن نہ اب خانِ خاناں جیسا عالم فاضل مؤرخ، شاعر پیدا ہو سکتا اور نہ اُس کی یہ نایاب موتی جڑی مدور بانکی، جلی اور نورنگ تحریر ہمیں مل سکتی۔ جب تک تاریخ کی کتابوں سے خانِ خاناں کی علمی خدمات اور اُس کی سیاسی عظمتیں نہیں بھلائی جا سکتیں اُس وقت تک اس نایاب نسخے کی اہمیت اور قدر و منزلت بھی نہیں مٹائی جا سکتی۔

قسط شانزدہم

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب، استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

گذشتہ سے پیوستہ

ادبی مجلسیں اور مشاعرے وغیرہ اٹھارہویں صدی، شمالی ہندوستان میں اُردو زبان کی ترقی اور فروغ کا نہایت سنہری اور اہم دور تھا۔ اگرچہ فارسی سرکاری زبان تھی، اس کا عام رواج تھا۔ مکتبوں اور مدرسوں میں فارسی کی تعلیم برابر جاری تھی۔ فارسی پڑھنا لکھنا، علم و فضل ہی کے لئے نہیں، تہذیب و شائستگی کے لئے بھی لازمی خیال کیا جاتا تھا، لوگ فارسی شعر و سخن کے کتنے دلدادہ تھے اس کا ایک ادنیٰ ثبوت یہ ہے کہ اُردو شعراء کے تذکرے اور تمام کتابیں فارسی زبان ہی میں لکھی گئیں، لیکن اردو زبان رفتہ رفتہ فارسی کا مقام حاصل کرتی جا رہی تھی اور فارسی میں کہنے والے شعراء کو بھی بالآخر اس زبان کی طرف مائل ہونا پڑا حالانکہ ابتداء میں انھوں نے اس زبان میں شعر کہنا اپنے لئے کسرِ شان سمجھا اور اس زبان میں شعر کہنے کو فنِ بے اعتبار جانا۔ مصحفی نے ایک جگہ اپنے متعلق لکھا ہے کہ:۔

"بمقتضائے رواجِ زمانہ آخر کار خود را مصروف بہ ریختہ گوئی داشتہ برائے این کہ رواجِ شعر فارسی در ہندوستان بہ نسبت ریختہ کم است و ریختہ ہم فی زمانہ بہ پایۂ اعلیٰ فارسی رسیدہ بلکہ ازو بہتر گردیدہ" [1]

---

[1] تذکرۂ ہندی۔ ص ۲۴۸، عقدِ ثریا۔ ص ۲

خان آرزو کے بارے میں میر تقی میر نے لکھا ہے :-

"گاہے برائے تفننِ طبع دو سہ شعر ریختہ فرمودہ،، ایں فن بے اعتبار" راکہ ما اختیار کردہ ایم اعتبار دادہ اند" [1]

انعام اللہ خاں یقین کا قول ہے :-

کہا نہیں مجھے ریختہ کا خیال ؛ ہوا واجب امر کا امسال
بخت نے مجھ کو کیا لا جواب ؛ وگرنہ میں اور ریختہ کیا حساب [2]

بہر حال رواجِ زمانہ سے مجبور ہو کر شعراء نے اس زبان کو اپنا لیا اور شعر کہنا شروع کر دیا۔ میر نے اپنے تذکرہ " نکات الشعراء " میں اُن ۱۰۳ شاعروں کا ذکر کیا ہے جو اُردو زبان میں شعر کہتے تھے۔ مصحفی کے " تذکرۂ ہندی " (مصنفہ ۱۲۰۹ھ) میں ۲۷۸ شعراء اور ۵ شاعرات کا ذکر ہے، اسی سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ اُردو شاعری کو کتنا فروغ حاصل ہو چکا تھا۔ مصحفی نے اپنے فارسی تذکرہ " عقدِ ثریا " (مصنفہ ۱۱۹۹ھ / ۱۷۶۴ء) میں کل ۱۱۹ شاعروں کا ذکر کیا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ فارسی میں شعر کہنے والوں کی تعداد دن بدن کم ہوتی جا رہی تھی اس کے ساتھ ساتھ اس زمانے میں کئی اُردو شعراء کے تذکرے تصنیف ہوئے۔ مثلاً نکات الشعراء، تذکرۂ گردیزی مخزنِ نکات، تذکرۂ شورش، تذکرہ مسرت افزا۔ تذکرۂ ہندی، ریاض الفصحا، گلزارِ ابراہیم، تذکرۂ عشقی، تذکرۂ شعرائے اُردو (میر حسن دہلوی) مجموعہ نغز وغیرہ۔

ولی دکھنی کی تقلید میں دہلی کے شعراء مثلاً : آبرو، آرزو، شاکر ناجی، مضمون، میر، سودا، حاتم خواجہ میر درد، مرزا مظہر جانِ جاناں نے پہلے تو تفننِ طبع کی غرض سے اُردو میں شاعری کی، لیکن جب عوام کو اس زبان سے لگاؤ پیدا ہو گیا اور اُردو شاعری کو قبولِ عام حاصل ہوا تو ان بزرگوں نے اُردو زبان کو صاف ستھرا بنانے کی کوشش شروع کی، چوں کہ اُردو زبان ہندوستان میں پیدا ہوئی تھی لہٰذا اس پر ہندی الفاظ غالب تھے، شاہ حاتم کو اپنے ابتدائی کلام پر نظرِ ثانی کرنی پڑی کیوں کہ اُس پر ہندی الفاظ کی کثرت تھی جس کی وجہ سے کلام میں ایہام غالب تھا، مختصر یہ ہے کہ خواجہ میر درد۔ مرزا مظہر جانِ جاناں اور شاہ حاتم نے اُردو زبان

[1] نکات الشعراء، تذکرہ ریختہ گویان (گردیزی) ص ۷ - [2] دیوانِ یقین - ص ۷

میں ہندی الفاظ کے بجائے فارسی الفاظ و محاورے داخل کئے۔ طبقۂ سوم کے شعراء کا ذکر کرتے ہوئے شیخ محمد قیام الدین قائمؔ نے لکھا ہے کہ :-

"طرزِ کلام اینہا مانا برو یہ فارسی است چنانچہ جمیع شعرے کہ قرار دادہ اساتذہ اسلاف است بکار می برونددا اکثرے از ترکیبات فرس کہ موافق اُردوئے معلیٰ ما نوس گوش می یابند منجملہ جواز الابیان می دانند" ؎

مختصر یہ کہ اِن بزرگوں نے اُردو زبان کو پروان چڑھایا اور اس لایق بنایا کہ شرفا بھی اس زبان میں شعر کہہ سکیں کیوں کر دکھنی زبان ایسی نہ تھی کہ اس میں شعر کہے جا سکتے۔ بقولِ قائمؔ :-

قائمؔ میں غزل طور کیا ریختہ ورنہ
ایک بات لچر سی بزبانِ دکنی تھی

اُردو زبان کی دل فریبی اور ہر دل عزیزی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوستانی سماج کے ہر فرد "ہندو مسلمان" نے اس زبان میں شعر کہنا طرۂ امتیاز سمجھا۔ لہٰذا اس زمانے کے شعراء میں ہر پیشے اور طبقے کے لوگ شاعروں کی فہرست میں نظر آتے ہیں۔ مثلاً میر اثرؔ، خوش اوقات و نیک سیرت درویشے است، موقرؔ و صاحب سخنے است مؤثر"، عاصمیؔ، "در علمِ تاریخ و شمشیر شناسی و لطیفہ گوئی دستے بہم رسانیدہ"، رائے پریم ناتھ "خطاط بے نظیر آگاہ" بوسیلۂ قصہ خوانی بسر می برد" میر شیر علی افسوسؔ "داروغہ توپ خانۂ عالی جاہ" حشمتؔ "سپاہی پیشہ" ..... رنگینؔ "سپاہی پیشہ" جوان محمد شاہی "خطِ نستعلیق خوب می نویسد" مہربان خان رندؔ "مجلسے رنگین و بزمِ ارم تزئین داشت" سجادؔ" در لطیفہ گویان طاق، در ہر امور کہ دخل کردہ بکمال رسانیدہ، علمِ طب ہم حاصل نمودہ..... طلسمات و انشاء، و خوش نویسی و شعر فہمی بمراتبِ اعلیٰ رسانیدہ، شوقؔ "مرد سپاہی پیشہ، صاحبِ دیوان، مدتے در سرکار نواب عماد الملک غازی الدین خان بہادر بوسیلۂ سپہ گری بسر بردہ" شاعر" بزرگ و بزرگ زادہ" نواب عماد الملک غازی الدین خان "بجمیع علوم قادر و در فنونِ سخن ماہر..... ہفت اقلیم و ہفت زبان" فغاںؔ" لطائف و ظرائفِ او مشہور است" گریاںؔ" سپاہی پیشہ"

؎ مخزنِ نکات۔ ص ۳۳۔

وحشت "وصف دار در فنِ سپہ گری استوار" [1]

جوشش نے اپنے ایک شعر میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہر شخص شعر و شاعری کے میدان میں نظر آتا تھا۔

شاعری کا فن بھی جوشش زورِ فن ہے کچھ نہ پوچھ
ہر کس و ناکس نظر آتا ہے اس فن کا حریف [2]

شعر و شاعری کا چرچا اتنا عام ہو گیا تھا کہ طفلانِ مکتب بھی بازار سے جا کر شاعروں کا کلام خرید لاتے، اور بڑے ذوق و شوق سے پڑھتے تھے۔ کمترین، اپنی غزلیں فروخت کر کے گذر اوقات کرتا تھا۔

قدرت اللہ قاسم کا بیان ہے کہ:۔

"اطفالِ مکتب نشین و نوجوان فرحت قرین باشتیاقِ تمام بہ بہائے تمام خرید می کردند" [3]

چوں کہ ہندوستانی سماج کے ہر طبقے کے لوگوں نے شعر گوئی شروع کر دی تھی، لہٰذا ہر شخص نے اپنی طبیعت اور رجحان کے مطابق تخلص بھی اختیار کئے تھے۔ مثلاً اوباش، عیاش، عشاق، کافر، پنچھا، نکھو، آرام آزاد، افسوس، افسر، امید، پروانہ، بیدار، دیوانہ، بے ہوش، بے قرار، بیخود، تاباں، پیام وغیرہ۔ [4]

اُردو زبان کے فروغ میں بادشاہوں اور امیروں کا حصہ

حالانکہ اٹھارہویں صدی کا سیاسی ماحول ادبی کارناموں اور دلچسپیوں کے منافی تھا۔ پھر بھی شاہانِ مغلیہ اور امراء نے ادبی سرگرمیوں میں پوری دل چسپی لی۔ عہدِ محمد شاہی کا ذکر کرتے ہوئے شاکر خان نے لکھا ہے کہ اس دور میں شیخ علی حزیں، سراج الدین خان آرزو، مرزا مظہر جانِ جاناں قزلباش خاں، امید، عمدۃ الملک امیر خان انجام، نعمت خان عالی، حکیم شیخ حسین شہرت، میمنت خان فصاحت خاں، معز خاں واجد، علی قلی خان والہ، محمد پناہ قابل، مرزا گرامی، صلابت جنگ غیرت۔ محمد افضل ثابت۔ سید شمس الدین فقیر، میاں فقیہ، مرزا رفیع سودا، میاں حاتم، میاں آبرو، اور علی عظیم پسر ناصر علی مرحوم ادبی مجلسوں کی زینت تھے۔ [5]

---

[1] برائے تفصیل۔ تذکرہ شعرائے اُردو (میر حسن دہلوی) [2] دیوان جوشش۔ ص ۸۱۔ [3] مجموعۂ نغز ۱۷ – ص ۱۲۴
[4] مجموعۂ نغز، [5] تاریخ شاکر خانی۔ (قلمی) ص ۱۱۱ – ۱۱۲۔

فردوس آرامگاہ محمد شاہ بادشاہ اور شاہ عالم ثانی، اُردو، فارسی اور ہندی زبان میں شعر کہتے تھے۔[1]
شاہ عالم ثانی، آفتاب تخلص کرتے تھے۔ اُن کا ہندی اور اُردو زبان کا کلام نادرات شاہی کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ قدرت اللہ قاسم نے شاہ عالم ثانی کے بارے میں لکھا ہے:۔

"بریں شغل شریف کہ عبارت ازایں کار شعر و شاعری است، فارسی باشد یا ریختہ، سنسکرۃ بودہ خواہ بھاکا اوقات صرف می شود"[2]

وہ شاعروں کی سرپرستی بھی کرتا تھا۔ مصحفی کا بیان ہے کہ:۔

"درآں وقت اکثرے از کبیشران وریختہ گویان پایۂ تخت حاضر می باشند و وقتِ خواندن خوشخوان غلغلۂ تحسین و آفرین بلند می سازند"[3]

سفر و حضر دونوں حالتوں میں بادشاہ کے ہمراہ درباری شعراء ہوتے تھے اور ہر وقت شعر و شاعری کا بازار گرم رہتا تھا۔ اس کے عہد کا "ملک الشعراء" ہونے کا فخر سید الشعراء میر منشی غالب علی خاں سید کو حاصل تھا۔[4] شاہ عالم ثانی نے ایک شاعر کو، جس کا تخلص "شہوت" (پسر شاہ معصوم) تھا۔ مسخر الدولہ قرمساق خان بہادر بھکرڑ جنگ کے خطاب سے سرفراز کیا تھا۔[5] خواجہ میر درد نے اِس بادشاہ کی شعر اپروری اور فنِ شاعری کی قدردانی کی تعریف میں ذیل کا شعر کہا ہے:۔

قدردانِ ہنر ہے ذات اس کی : تفصیل سے بھری ہے بات اُس کی[6]

شاہ عالم ثانی کا ولی عہد مرزا جوان بخت، متخلص "جہاں دار" خود بھی شاعر تھا اور شاعروں کی سرپرستی کرتا تھا۔ مہینے میں دو مرتبہ اس کے ہاں مشاعرہ ہوتا تھا اور دہلی کے نامی گرامی شاعر مدعو کیے جاتے تھے۔[7]

---

[1] سفینۂ ہندی ص ۱۴۰۔ [2] برائے تفصیل۔ مجموعۂ نغز ج ۱۔ ص ۱۹۔ تذکرۂ ہندی۔ ص ۴، تذکرۂ شعراء اُردو (میر حسن دہلوی) ص ۴۔ [3] تذکرۂ ہندی۔ ص ۴۔ [4] برائے تفصیل۔ وقائع عالم شاہی۔ ص ۶۰-۶۱۔
[5] مجموعۂ نغز۔ ج ۱۔ ص ۳۳۴۔ [6] سنگاسن بتیسی (ق) ص ۸۔ شاہ عالم ثانی کے دربار میں شعر و شاعری کی سرگرمیوں کا ذکر کرتے ہوئے فراقی نے لکھا ہے کہ "الحمد للہ کہ ہیچو مذکور شعر و شاعری کہ در ہیچ وقتی نشدہ و فہم خاقانی و انوری بداں نرسیدہ، سہلاً در محفل معلیٰ مذکور می شود" ص ۶۱۔
[7] مجموعۂ نغز۔ ج ۱۔ ص ۷۳، تذکرۂ ہندی۔ ص ۶۱، گلشن ہند۔ ص ۷۲۔

مرشد زادۂ آفاق مرزا محمد سلیمان شکوہ تخلص، سلیمانؔ، دہلی سے فرار ہو کر لکھنؤ پہونچا اور وہاں شعر و شاعری کی بساط بچھائی۔ اُس کے دربار سے انشاؔ، جراتؔ، سوزؔ اور مصحفیؔ وغیرہ وابستہ تھے۔ اور انعام و اکرام سے سرفراز ہوتے تھے، مشاعرہ منعقد ہوتا تھا اور نامی گرامی شعراء بلائے جاتے تھے۔[1]

دہلی کی مرکزی حکومت کے کمزور ہونے کے بعد فرخ آباد، اودھ، مرشد آباد، رام پور، اور ٹانڈہ وغیرہ میں خود مختار صوبائی حکومتیں قائم ہوئیں، دہلی تباہ و برباد ہو چکی تھی، بے روزگاری، طوائف الملوکی اور معاشی تنگی کا بازار گرم تھا۔ فقر و فاقہ کا دور دورہ تھا۔ بادشاہ اور امیر دونوں تنگ حال تھے، خود انہیں اپنا پیٹ بھرنا مشکل ہو رہا تھا۔ اُن میں اب سکت کہاں تھی کہ شعراء کی پرورش کرتے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہنروروں کی کوئی قدر باقی نہ رہی تھی۔ میرؔ نے شعراء کی بے قدری کی بار بار شکایت کی ہے ؎

صنّاع ہیں سب خوار ازاں جملہ میں بھی

ہے عیب بڑا اُس میں جسے کچھ ہنر آوے

کیا قدر ہے ریختہ کی گو ہیں ؎ اس فن میں نظیری کا بدل تھا

بدیں سبب دہلی کے شعراء نے تلاشِ معاش اور سرپرستی اور قدردانی کی امید میں ان صوبائی حکومتوں کی طرف رُخ کیا جہاں اُن کی امید برآئی اور اُن کا بڑی گرم جوشی سے استقبال کیا گیا۔ حسبِ استعداد ان کی قدردانی ہوئی۔ فرخ آباد کے دربار میں انشاؔ۔ مصحفیؔ، عظیم بیگ عظیمؔ، فاخر مکینؔ، اور محب علی محبؔ جا کر جمع ہوئے۔[2] ٹانڈہ کے نواب نے مصحفیؔ اور قائمؔ چاندپوری کو پناہ دی۔ رام پور کے نواب فیض اللہ خاں نے اپنے عہد کے شعراء کے سوا قائمؔ چاندپوری کی بھی سرپرستی کی۔[3] لکھنؤ کی سرکار میں سوداؔ، میرؔ اور خان آرزوؔ کے علاوہ دوسرے بہت سے شاعروں کو ملازمت کا شرف حاصل ہوا۔

مختصر یہ کہ بادشاہوں اور امیروں کی سرپرستی اور ہنرپروری اُردو زبان کی ترقی و فروغ میں ممد و معاون ثابت ہوئی۔ بہت سے امیر فارسی زبان کے علاوہ اردو زبان میں بھی شعر کہتے تھے۔ مثلاً قزلباش خان امیدؔ[4]

---

[1] تذکرۂ ہندی۔ ص ۱۲۰ - ۱۲۱ - [2] مجموعۂ نغز ۱۴۔ ص ۸۲، ۸۶، [3] مخزن نکات (مقدمہ) ص ۲۔

[4] نکات الشعراء۔ ص ۷ - ۸ - تذکرۂ شعرائے اُردو۔ ص ۴۶۔

اشرف علی خاں فغاں،[1] نواب عمدۃ الملک امیر خاں انجام،[2] نواب وزیر الممالک آصف الدولہ، آصف تخلص،[3] نواب یار محمد خان خلف نواب علی محمد خاں روہیلہ،[4] نواب عمدۃ الملک غازی الدین خان۔[5]

دہلی کے مشاعرے یا مراختے[6] سیاسی انتشار، طوائف الملوکی اور تنگ حالی کے ہوتے ہوئے بھی ادبی سرگرمیاں برابر جاری رہیں۔ بقول قدرت اللہ قاسم:۔

"ازحال ایں زمانہ چہ برطرازم و از قال و مقال ایں دوراں چہ برنگارم کہ دریں ماتم خانہ سینۂ چاک نموذہ سیاہ می کند و کاغذ جگر پارہ فرمودہ شکن بر پیشانی می افگند" [7]

لیکن اس پر بھی شہر کے گوشہ گوشہ میں شعروادب کے چرچے تھے، قدرت اللہ قاسم لکھتا ہے:

"بہر سو کہ می نگرم شاعرے می بینم و بہر (طرف) کہ گوش فرامی کنم، زمزمۂ شعری شنوم، و طرفہ این ست کہ باہمہ نا اہلیہا ہر اک دم از ملک الشعراء می زند و خود را ہمسر بلکہ برتر از دانایان می شمرد" [8]

میر نے اپنے تذکرہ میں مجلس مشاعرہ کے لئے مراختہ یا مجلس ریختہ کا لفظ استعمال کیا ہے[9]

اٹھارہویں صدی کی ادبی سرگرمیوں کی مشاعرے جان تھے۔ خاص طرح سے اہتمام کیا جاتا تھا۔ اور آدابِ مجلس کا پورا پورا خیال رکھا جاتا تھا۔ اِن مشاعروں میں بوڑھے، جوان، بچے اور پیشہ ور لوگ شریک ہوتے تھے اور اچھا کلام سن کر دل کھول کر تحسین و آفریں اور مکرر مکرر کے نعرے بلند کئے جاتے تھے، قدرت اللہ قاسم نے مرزا محمد تقی خان ترقی کے مشاعرہ کا نقشہ اِن الفاظ میں پیش کیا ہے:۔

"روزے در مجلس شعراء کہ بخانہ ...... انعقاد یافت، بالبیارے از تلامذہ خود رسیدہ

---

[1] نکات الشعراء، ص ۷۴، تذکرۂ ہندی، ص ۱۶۰-۱۵۹۔ مخزن نکات۔ ص ۴۲۔ [2] مخزن نکات۔ ص ۳۲۔
[3] تذکرۂ ہندی ص ۵۔ [4] تذکرۂ ہندی۔ ص ۱۳-۱۴۔ تذکرۂ شعرائے اُردو۔ ص ۱۰۶۔
[5] تذکرہ شعرائے اُردو۔ ص ۱۳۷۔ [6] دہلی میں اُردو شاعری کے فروغ و ارتقاء کے بارے میں تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو۔ دلی کا دبستانِ شاعری۔ از ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی۔ [7] مجموعۂ نغز۔ ج ۱۔ ص ۱۴۔
[8] مجموعۂ نغز ج ۱۔ ص ۱۴، نیز ملاحظہ ہو۔ دستور الفصاحت (یکتا) ص ۱۲۴ [9] نکات الشعراء ص ۱۲، ۱۴۲۔

(جرأت) غزلہا برخواندہ بحدے موردِ تحسین و آفرین خاص و عام گشت کہ شنیدن شعر مشکل شد تا بفہمیدن خود چہ رسد" [1]

نکات الشعراء میں میر نے چھ ایسے اشخاص کا ذکر کیا ہے جن کے ہاں مجلسِ مشاعرہ منعقد ہوتی تھی - میر سجاد[2]، میاں صلاح الدین[3] (ان کے ہاں ہر ماہ کی پندرہویں کو مشاعرہ ہوتا تھا) میاں لکنز بن[4]، میاں علی نقی[5] حافظ حلیم[6] - میر تقی میر- خود بھی ہر ماہ کی پندرھویں کو اپنے مکان پر مشاعرہ کیا کرتے تھے[7] خواجہ میر درد ہر ماہ کی ۲۳ تاریخ کو مشاعرہ کا اہتمام کیا کرتے تھے اور اس میں دہلی کے مشہور و معروف اور مستند شاعر شرکت کرتے تھے - یہ مشاعرہ بعد میں میر کے ہاں ہونے لگا تھا[8]

مرزا عبدالقادر بیدل کے عرس کے دن اُن کے مزار پر ایک مشاعرہ ہوتا تھا - بیدل کے تمام شاگرد دہلی کے باذوق اشخاص اور شعراء جمع ہوتے تھے - فاتحہ کے بعد ان کے شاگرد اور شعراءِ دہلی مزار کے اردگرد حلقہ بنا کر بیٹھتے اور یہ رباعی پڑھ کر مشاعرہ کا افتتاح کرتے تھے -

اے آئینہ طبع تو ارشاد پذیر ؛ در کسب فوائد نمواۓ بے تقصیر
مجموعہ فکر ما صلاۓ عام است ؛ سیری کن و بر سمت تسلّی بر گیر[9]

نکات الشعراء کے بعد لکھے گئے تذکروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اُردو شاعری ترقی کی طرف گامزن تھی، کیوں کہ مشاعروں کی تعداد بڑھتی جا رہی تھی - قدرت اللہ قاسم نے مجموعۂ نغز میں بہت سے مشاعروں کا ذکر کیا ہے -

درحقیقت یہ مشاعرے اپنی موزونیِ طبع اور استعداد کے مظاہرہ کے اکھاڑے تھے اور اُن کی وجہ سے اُردو شاعری کی ترقی اور فروغ میں بہت مدد ملی - ان مشاعروں کی افادی پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے مولوی عبدالحق مرحوم لکھتے ہیں :-

" اس زمانے کی سب سے بڑی علمی اور مہذب مجلسیں مشاعرے تھے - جن کے لئے بڑے بڑے اہتمام

---

[1] مجموعۂ نغز ج ۱ - ص ۱۵۵ - ۱۵۶ - [2] نکات الشعراء - ص ۶۲ - [3] ایضاً ص ۸۳، [4] ایضاً ص ۱۴۵ - [5] ایضاً ص ۱۵۸ - [6] ایضاً ص ۱۵۸ - [7] ایضاً ۵۰ - ۵۱ - ۷۹ - ۸۰ ، ۱۲۸ - [8] ایضاً - ص ۵۰، ۵۱ [9] مرقع دہلی - ص ۱۱ - ۱۲ - کلیات سودا - ص ۱۳۰ - خزانۂ عامرہ - ص ۱۵۳ - سفینۂ خوشگو - ص ۱۲۱ -

کئے جاتے تھے، اس کے خاص خاص آداب تھے، بڑے، بوڑھے، نوجوان بچّے سب ہی شریک ہوتے تھے۔ باکمال سخنوروں کی دل کھول کے ،، داد دی جاتی تھی۔ کبھی کبھی بحث مباحثے ہوتے ہوتے لڑائی جھگڑے ہوجاتے اور تھکا فضیحتی تک نوبت پہنچ جاتی تھی، نوجوان اِن مشاعروں میں شریک ہوتے، اور اپنے کانوں سے تحسین وآفرین کے نعرے سنتے تھے۔ جو شعراء کے لئے بڑی داد اور سب سے بڑا انعام تھا، تو اُن کے دل میں امنگ پیدا ہوتی تھی۔ کسی استاد کے پاس حاضر ہوئے، شاگرد ہوگئے، اور شعر کہنا شروع کردیا۔ گویا شعر کہنے کے لئے صرف کسی استاد کا شاگرد ہوجانا کافی ہے یہ مشاعرے درحقیقت شاعر گر تھے " [1]

میر کی ایک رباعی سے معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے لکھنؤ کے لئے رخصت ہونے سے قبل ہی دہلی کی علمی اور ادبی مجلسوں پر جمودی کیفیت طاری ہونے لگی تھی۔ فکر معاش و تنگ حالی نے لوگوں کے ذہن کو علمی و ادبی مشاغل سے تحصیلِ معاش کی طرف منتقل کردیا تھا۔ مشاعروں میں اب وہ پہلی سی رونق باقی نہیں رہی تھی۔

کیا رہا ہے مشاعروں میں اب ⁂ لوگ کچھ جمع آن ہوتے ہیں

میر و مرزا رفیع و خواجہ میر ⁂ کتنے یہ اک جوان ہوتے ہیں [2]

دہلی میں میر کے احباب | میر نے نکات الشعراء میں بہت سے ایسے شاعروں کا تذکرہ کیا ہے جن سے اُن کے براہِ راست تعلقات تھے یا کسی مشاعرہ میں اُن سے ملاقات ہوئی اور رفتہ رفتہ تعلقات بڑھ گئے۔

قزلباش خاں امید [3] | ایک دن میر اپنے دوستوں کے اصرار پر حضرت سید حسن رسول نما کے عرس میں شرکت کرنے گئے، وہاں امید بھی موجود تھے، اُس پہلی ملاقات کے موقع پر امید نے ریختہ کے دو تازہ کہے ہوئے

میاں شرف الدین مضمون | اکبر آباد کے نواح میں واقع قصبہ جاجمؤ کے باشندہ [4] اور سپہ گری پیشہ تھا۔ حریف وظریف، ہشاش وبشاش اور مجلسوں کو گرما دینے والے، حالانکہ شعر بہت کم کہتے تھے، مگر جو شعر

---

[1] گلشنِ ہند (مقدمہ) ص ۱۷۔ [2] کلیاتِ میر (آسی ایڈیشن) ص ۱۱۰۔ [3] اصلی نام مرزا محمد رضا تھا۔ ہمدان وطن تھا۔ اورنگ زیب کے عہد میں واردِ ہندوستان ہوئے۔ بہادر شاہ نے قزلباش کے خطاب کے ساتھ ہفت ہزاری منصب عنایت کیا۔ ۱۱۵۹ھ میں وفات پائی۔ برائے تفصیل۔ گلشنِ ہند۔ ص ۱۷-۲۲۔ سفینۂ خوش گو۔ ص ۲۵۰۔ [4] نکات الشعراء۔ ص ۷۔

کہتے تھے اس میں بلند پروازی اور جذبِ لفظی بدرجۂ اتم ہوتی تھی۔[1] یہ مضمون کی ضعیفی کا زمانہ تھا۔ جب میر کی اُن سے ملاقات ہوئی۔[2]

محمد شاکر ناجی[3] شاہ جہاں آباد وطن۔ عہد محمد شاہی میں سپہ گری کا پیشہ کرتے تھے۔ شعرائے ایہام گو میں اُن کا شمار ہوتا ہے۔ اُن کا دیوان مصحفی کے زمانے تک دہلی میں موجود تھا۔ اشعار دلفریب ہوتے تھے، طبیعت ہزل گوئی کی طرف مائل تھی۔ میر کی اُن سے ایک دوبار ملاقات ہوئی تھی۔ ہزل کہہ کر سامعین کو ہنساتے تھے لیکن خود کبھی نہیں ہنستے تھے۔[4]

اشرف علی خاں پیام اکبر آباد کے رہنے والے تھے۔[5] اپنے عہد کے مستند شعرا میں شمار ہوتا تھا۔ ریختہ میں صاحبِ دیوان تھے۔ میر کی اکثر و بیشتر اُن سے ملاقات رہتی تھی۔ اُس موقع پر شعر خوانی اور گپ ہوتی تھی۔[6]

محمد حسین کلیم شاہ جہاں آباد کے باشندے اور سپاہی پیشہ تھے۔[7] ریختہ کے مستند شاعر تھے، قصائد، مخمس اور رباعیات پر مشتمل ایک دیوان ترتیب دیا تھا۔ میر کی اُن سے قرابت داری بھی تھی مگر اس کے قطع نظر وہ میر سے دلی خلوص اور اُنس بھی رکھتے تھے۔ اور اُن کے ساتھ شفقت و مہربانی سے پیش آتے تھے۔[8]

خواجہ میر درد نالۂ عندلیب کے مصنف شاہ محمد ناصر کے بیٹے تھے۔ ابتداء میں سپاہی پیشہ تھے۔ آخر میں مستغنی ہو کر سجادۂ درویشی پر جلوہ افروز ہوئے اور رشد و ہدایت کا شغل اختیار کیا۔ علم و فضل میں یگانۂ روزگار تھے۔ حالاں کہ اُس زمانے میں دہلی پر آئے دن بلائے ناگہانی اور فتنہ ہائے آسمانی نازل ہوتے رہتے تھے، مگر خواجہ درد ہی دہلی کی بزرگ ہستیوں میں منفرد تھے جنھوں نے ایک دن کے لئے بھی دہلی سے باہر قدم نہ رکھا تھا۔ چوں کہ فنِ موسیقی میں پوری قدرت رکھتے تھے۔ اُس فن کے اکثر استاد اُن کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، ان کا نقشبندیہ

---

[1] نکات الشعرا۔ ص ۲۱۔ گلشنِ ہند۔ ص ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ [2] نکات الشعرا۔ ص ۱۵۔ [3] برائے تفصیل۔ نکات الشعرا۔ ص ۲۲۔ مخزنِ نکات۔ ص ۱۹۔ تذکرۂ ہندی ۲۵۸۔ گلشنِ ہند ۱۷۳۔ [4] نکات الشعرا ص ۲۳۔

[5] برائے تفصیل۔ مخزنِ نکات۔ ۲۲۔ ریاض الفصحا۔ ص ۵۲۔ نکات الشعرا۔ ص ۲۶۔ [6] نکات الشعرا ص ۲۶

[7] مخزنِ نکات۔ ص ۴۳۔ ۴۴۔ تذکرۂ ہندی۔ ص ۱۹۷۔ گلشنِ ہند۔ ص ۱۴۵۔

[8] نکات الشعراء۔ ص ۴۲۔

سلسلے سے تعلق تھا لیکن انھوں نے اپنا علیحدہ سلسلۂ محمدیہ مروج کیا۔ تصوف میں کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ اُن کی مشہور تصنیف علم الکتاب ہے۔ ہر ماہ کی دوسری تاریخ کو اُن کے والد کے مزار پر محفلِ سماع منعقد ہوتی تھی۔ اور دہلی کے بیشتر گویئے وہاں حاضر ہوتے تھے[1] میر کو خواجہ درد سے بے حد عقیدت تھی، اُن کے ارشاد پر میر نے اپنے ہاں مشاعرہ شروع کیا تھا چوں کہ نامساعد حالات کی وجہ سے درد نے اپنے ہاں مشاعرہ بند کر دیا تھا۔[2]

| میاں سعادت علی سعادت | امروہہ (ضلع مرادآباد) کے سیدوں میں سے تھے[3] سلیم الطبع، کم سخن اور متواضع |

تھے۔ اُن میں درویشی کی چاشنی بھی پائی جاتی تھی۔ اشعار لطیف ہوتے تھے۔ میر سے اُن کے بہت اچھے تعلقات تھے۔[4]

| میر سجاد | اکبرآباد کے باشندے تھے۔[5] تحصیلِ علم سے شغف تھا۔ اور ریختہ کے اچھے شاعر تھے۔ میاں آبرو[6] |

کے شاگرد اور شاکر ناجی اور میاں شرف الدین مضمون کے ہم عصر تھے۔ اُن کے کلام میں ایہام پایا جاتا تھا۔ اپنے مکان پر مشاعرہ کا اہتمام کرتے تھے۔ میر اُن مشاعروں میں شرکت کرتے تھے اور یہ ربط و ضبط بہت دنوں تک قائم رہا۔[7]

| میر محتشم علی خاں حشمت | شاہ جہاں آباد کے باشندے اور میر باقر کے بیٹے تھے۔ دہلی کے محلہ مغل پورہ میں اُنکا |

مسکن تھا۔ پیشہ سپہ گری تھا۔ آخری زمانے میں گوشہ نشینی اختیار کر لی تھی۔ کبھی کبھی کچھ اشعار کہہ لیتے تھے۔[8] میر کے ساتھ شفقت اور مہربانی سے پیش آتے تھے۔[9]

| کرم اللہ خاں درد | نواب عمدۃ الملک امیر خان انجام کے بھانجے تھے۔ کلام درد سے لبریز ہوتا تھا۔ طبیعت |

میں بے حد شوخی تھی۔ میر کی اُن سے ایک دو بار ملاقات ہوئی تھی۔[10]

---

[1] برائے تفصیل۔ میر کی آپ بیتی (فٹ نوٹ) ص ۹۷۔ [2] نکات الشعرا۔ ص ۲۷۔ [3] برائے تفصیل تذکرۂ ہندی۔ ص ۹۲۔۹۳۔ مخزن نکات۔ ص ۳۸، گلشنِ ہند ص ۹۸۔ ۹۹۔ [4] نکات الشعراء۔ ص ۴۹، ۵۱۔ ۱۲۸۔ [5] مخزن نکات۔ ص ۲۹۔ گلشنِ ہند۔ ص ۱۱۹۔ [6] نکات الشعراء۔ ص ۹، تذکرہ ریختہ گویان (گردیزی) ص ۸۔ مخزن نکات۔ ص ۱۴۔ [7] نکات الشعرا۔ ص ۶۰۔ ۶۱۔ [8] مخزن نکات۔ ص ۲۷۔ تذکرۂ ہندی ص ۸۶۔ [9] نکات الشعراء۔ ص ۸۳۔ [10] ایضاً ص ۷۳۔ ۷۴۔ مخزن نکات۔ ص ۴۵۔

میر کے بقیہ احباب کے یہاں صرف نام درج کئے جاتے ہیں۔

اشرف علی خاں فغاں، انعام اللہ خاں یقین، یکرو، شاگرد میاں آبرو، میاں صلاح الدین عرف مکھن۔ محمد اسمٰعیل بیتاب، میاں ثاقب، سید عبدالولی عزلت، میر عبدالحئی تاباں، میاں حسن علی شوق محمد قائم، فضل علی دانا۔ محمد عارف، ہدایت اللہ ہدایت، میاں نجم الدین علی سلام، لالہ ٹیک چند بہار میر عبدالرسول نثار، میر حسن حسن، میاں جگن، محمد حسن سلمہ اللہ محسن، بندرابن راقم، میاں ضیاء الدین ضیاء۔ میر علی نقی کافر، میر گھاسی، جیون لل عشاق اور شاغل وغیرہ۔

دہلی کے دبستانِ شاعری کا زوال نادر شاہ (۱۷۳۹ء) کے حملے کے بعد سے مغلیہ سلطنت میں زوال اور اختلال کی رفتار تیز تر ہوگئی۔ اور دہلی سے امن و امان اور فارغ البالی مفقود ہو چکی تھی۔ ان حالات میں روزی کی تنگی نے اُن باکمال سخنوروں کو بھی دہلی کو خیرباد کہنے پر مجبور کر دیا۔ جن کے دم سے دہلی، دہلی تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ایک کر کے اعلیٰ پایہ کے شاعر اور ادیب وہاں سے رخصت ہو لئے، وہ صحبتیں جو شعر و شاعری کی جان تھیں درہم برہم ہو گئیں۔

حسرت عظیم آبادی نے دلی کے دبستان پر ایک مرثیہ لکھا ہے جس کے مطالعہ سے ہماری آنکھوں کے سامنے دہلی کی شعر و شاعری اور اُس کے زوال کا نقشہ آجاتا ہے:۔

اس عجم میں جو ہے ہند سو اس میں یہی سخن ؛ کہتے ہیں فارسی کو طور پہ دہلی کے مقیم
جب سے وہ شہر کیا شاہ جہاں نے آباد ؛ وہاں کے باشندوں نے سیکھا سخنِ ہفت اقلیم
پھر تو ایسے ہی سخن سنج ہوئے وہاں کے فصیح ؛ کہ نہ دم مار سکے بلبلِ گلزارِ نعیم
اٹھ گیا سب ولی، ناجی، مضموں کا کلام ؛ شعر صائب کے کریں اُن کے سخن کی تعظیم
پہنچے شیراز میں جیسے سخنِ طوطیِ ہند ؛ وہاں کے بلبل کا اٹھا فخر کئے سب تکریم
یہ فلک دیکھ سکا وہاں کی نہ جمعیت کو ؛ لوٹ گئی جوں دلِ عشاق اُسے فوجِ غنیم
جا پڑے وہاں کے سبھی لوگ بیابانوں میں ؛ ہوئے ہر قصبے میں چھوڑ اپنا وطن وہاں کے مقیم
اب سخن اُن کے ہر شخص کو لگتے ہیں عجیب ؛ اہلِ رضواں کے سمجھتے ہیں سخن اہلِ جحیم

شعر جب اُن کا پڑھا جاوے تو مانگیں وہ صند ؛ گفتگو اپنی نہ سمجھیں کہ وہ کتنی ہے سقیم
لفظ نکلے نہ مزاج ان سے کبھی غیر مجاز ؛ زے کا مخرج ہو جہاں بولیں وہ اس جا پر جیم
صبح کو بولیں صبح عقل ہے حیران اس جا ؛ نورِ عرفان کے ایجاد کو سمجھیں نہ ذحیم
چار دو چار کہیں بحر وہ جو سُن پاویں ؛ لفظ 'بت (؟) جو نہ بیٹھے کریں اس کو ترخیم
جانے کیا عیب قوانی کے وہ ایطا اکفا ؛ غیم کا قافیہ پوچھو تو وہ بتلا دیں میم
معنے صد مہ رکھیں کر کے وہ مشق سو کبھی ؛ مولوی جامی سے بھی حل نہ ہو معنیٔ صحدیم
اور کا شعر پڑھا جائے تو تحسیں نہ کریں ؛ اور کہیں پھر پڑھو جیسے کہ سنے کوئی صمیم
باری آوے جو انھوں کو تو وہ ہیں کھینچ کر آہ ؛ شعر پڑھنے لگیں روتا ہو کوئی جیسے یتیم [1]

دہلی کے دبستانِ شاعری کے زوال کے دو اہم وجوہ تھے۔

پہلی وجہ تو سیاسی زبوں حالی۔ عام طور پر شعراء دربارِ شاہی یا کسی امیر کی سرکار سے وابستہ تھے۔ اٹھارھویں صدی میں بادشاہ اور امیر دونوں اقتصادی تنگی اور افلاس کے شکار تھے۔ اس بنا پر اب وہ شعرا کی قدر دانی کہاں سے کرتے۔ لہٰذا اُنہیں مجبوراً ایسے مقامات کی طرف رُخ کرنا پڑا جہاں اُن کو قدر دانی کے ساتھ ساتھ مفلسی اور تنگ دستی سے بھی آزادی حاصل ہو سکتی۔

دوسری وجہ یہ تھی کہ ابتدائی زمانے میں شاعری کو "فنِ شریف" سمجھا جاتا تھا۔ عوام کو اس میدان میں قدم رکھنے کی مجال نہ تھی۔ لیکن سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے آخری زمانے میں بقول جوشش ہر طبقہ اور پیشہ کے افراد نے اس میدان میں داخلہ حاصل کر لیا۔ بدیں سبب شاعری کا معیار گر گیا۔ اہلِ علم و فن کی قدر جاتی رہی۔ میر اور دیگر شعراء نے اہلِ فن کی خواری کا گلہ کیا ہے۔ شاہ فقیر اللہ آفریں کا ذیلی شعر ملاحظہ ہو:-

عزتی نیست ہنر مند حوادث زدہ را
ہست بے قدر چو آں نسخہ کہ ابتر باشد [2]

---

[1] دیوانِ حسرت (ق) رام پور۔ ص ۵ ب تا ۶ الف۔ اُردو کی ارتقاء کے بارے میں قائم کا مخمس ملاحظہ ہو۔ کلیاتِ قائم (ق) ص ۷۰۴۔ [2] تذکرہ مردم دیدہ۔ ص ۲۸۔

(۴) مذہب اور اخلاق

اٹھارھویں صدی کی دنیائے اسلام میں مسلمانوں کی مذہبی اور اخلاقی حالت پستی اور زوال کے آخری حدوں تک پہونچ گئی تھی۔ بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی :-

"فکر و عمل، اخلاق و عادات، کردار و اطوار سب پر انحطاطی رنگ چھایا ہوا تھا۔ زندگی "سکہ دوام" ہیں تبدیل ہو رہی تھی اور ہر قوم کو سیاسی زوال سے پہلے اور اُس کے بعد جو اخلاقی زوال کی منزلیں طے کرنی پڑتی ہیں، وہ نہایت سرعت کے ساتھ طے کی جا رہی تھیں۔ اخلاقی قدروں کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی اور سماجی نظام کا سارا ڈھانچہ بگڑ رہا تھا۔ عالم گیر (اورنگ زیب) نے فتاویٰ عالم گیری کی تدوین کرا کر جس گرتے ہوئے اخلاقی اور سماجی نظام کو سنبھالنے کی کوشش کی تھی وہ اُس کے کمزور اور نااہل جانشینوں کے عہد میں منہدم ہو رہا تھا۔" [۱]

اخلاقی قدروں کے انحطاط کا ذکر کرتے ہوئے اسٹوڈرڈ لکھتا ہے کہ :-

"قرآن کے اخلاقی احکام کی خلاف ورزی ہی نہیں کی جاتی تھی بلکہ اُن کو نظر انداز کیا جاتا تھا۔ شراب نوشی اور افیون خوری عام تھی۔ فحش کا بازار گرم تھا۔ بدترین افعال بڑی بے شرمی سے اور کھلے بندوں عمل میں آتے تھے۔" [۲]

(باقی)

---

[۱] تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۳۵۴۔ اسٹوڈرڈ نے لکھا ہے کہ "مذہب بھی زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح زوال پذیر تھا۔ حضرت محمدؐ کا بتایا ہوا توحید محض کا تصور توہمات اور طفلانہ تصوف کی وجہ سے مسخ ہو گیا تھا۔ مسجدیں ویران اور برباد پڑی تھیں ..... جہلا جادو ٹونوں اور تعویذ گنڈوں پر زیادہ اعتقاد رکھتے تھے۔ بزرگوں کے مزارات کی زیارت کو حج کے برابر سمجھتے تھے، اُن کو اپنا شفیع جان کر اُن سے استمداد کرتے تھے۔ چوں کہ (ان کے خیالات کے مطابق) اللہ اُن سے دور اور بزرگوں سے قریب تھا۔"

THE NEW WORLD OF ISLAM (NEW YORK, 1921) P. 26

[۲] THE NEW WORLD OF ISLAM P. 26

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفرنگری

ہوئی مدّت کہ لطفِ پیرِ میخانہ نہیں دیکھا
جو ہم تک آئے ایسا دورِ پیمانہ نہیں دیکھا

سبک پرواز ہستی بے نیازِ ہر تعین ہے
کسی نے بوئے گل کا گل پہ کاشانہ نہیں دیکھا

ہجومِ رنگ و بو کی مستیاں دیکھے گلستاں پر
ہرِ میخانہ جس نے ابرِ میخانہ نہیں دیکھا

اُسے کیفِ تماشا کیا ہو حاصل جنبشِ گل سے
کفِ ساقی میں جس نے رقصِ پیمانہ نہیں دیکھا

ہو شمعِ دیر و کعبہ یا چراغِ وادیِ ایمن
کسی کو بھی شریکِ شامِ غم خانہ نہیں دیکھا

کسی منزل سے گزرے گمرہِ منزل نہیں ہوتا
کہیں بھٹکا ہوا رہ گیرِ میخانہ نہیں دیکھا

پسِ جلوہ مقامِ جلوہ گر ہے، برہمن تونے
بچشمِ دل چراغِ شامِ بت خانہ نہیں دیکھا

خودی و بیخودی میں فرق کرنا سخت مشکل ہے
نہ ہو فرزانہ جو ہم نے وہ دیوانہ نہیں دیکھا

مآلِ سوزِ غم کو وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے
جنھوں نے بزم میں انجامِ پروانہ نہیں دیکھا

آلم طوفِ حرم کو جا چکا شاید کئی دن سے
اسے ہم نے پسِ دیوارِ بت خانہ نہیں دیکھا

غزل

جناب سعادت نظیر

لہو بہا کے غریبوں کا مسکرائیں، حضور
کہیں نہ کردے بھسم آپ ہی کو برقِ غرور

نہ کچھ وفا کا صلہ ہے، نہ محنتوں کا عوض
مزہ تب آئے گا، مختار ہوں گے جب مجبور

اٹھو، کہ صبح کے تارے یہ دے رہے ہیں نوید
قریب نورِ سحر ہے، ہوا اندھیرا دور

ہماری سعیِ مسلسل ہمیں مبارک ہو
ہمارے سامنے جھکنے لگا سرِ مغرور

عمل سے قول کی، دل سے زبان کی تصدیق
صداقتوں کا ہماری اٹل ہے یہ دستور

بشر نگاہِ بشر میں نہ ہوگا خوار و ذلیل
ہمارے دور کی آمد سے ہوں گے سب مسرور

نظیر، مژدۂ فردا نے دل سنبھال لئے
وہ پو پھٹی، وہ شبِ مرگ ہو گئی کافور

تبصرے

مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش

از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

ضخامت ۲۷۰ صفحات۔ کتابت و طباعت اعلیٰ، قیمت مجلد پانچ روپیہ۔ پتہ مجلس تحقیقات ونشریات اسلام۔ ندوۃ العلماء لکھنؤ

جیساکہ ہر شخص جانتا ہے آج مسلم ملکوں میں جو فکری اور عملی بحران وانتشار پایا جاتا ہے اسکی بڑی وجہ یہ ہے کہ ان ملکوں کا قدیم ورثہ اسلام ہے جس پر یہ اب بھی فخر کرتے ہیں۔ لیکن مغربی تہذیب و تمدن کے عالم گیر سیلاب نے ان ملکوں کے در و دیوار میں بھی رخنے پیدا کر دیئے ہیں۔ کہیں زیادہ اور کہیں کم اور ان رخنوں کی وجہ سے پورا معاشرہ قدیم و جدید اقدار حیات کی سخت کشمکش کا آماجگاہ بن کر رہ گیا ہے۔ فاضل مصنف نے اس کتاب میں اسی کش مکش کا اپنے مخصوص نقطۂ نظر سے جائزہ لیا ہے۔ چنانچہ کتاب چار ابواب پر تقسیم ہے۔ پہلے باب میں یہ بتایا گیا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط میں جب مغربی تہذیب نے جنم لیا اور اس کا تعلق عالم اسلام سے ہوا تو اس کے اسباب و دواعی کیا تھے؟ اس وقت صحیح طریقۂ کار یہی ہو سکتا تھا کہ خذ ما صفا دع ما کدر پر عمل ہوتا لیکن بد قسمتی سے ایسا نہیں ہوا۔ کیونکہ عالم اسلام بحیثیت مجموعی مختلف داخلی اور خارجی اسباب کی بنا پر اپنی خودی کھو چکا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یمن اور افغانستان ایسے ملک جو مغربی تہذیب کے مراکز سے دور اور الگ تھلگ تھے انھوں نے بالکل منفی یا غیر جانب دارانہ رویہ اختیار کیا لیکن وقت کی زد سے وہ کس طرح بچ سکتے تھے۔ آخر یہ طوفانِ بلا یہاں بھی آیا اور پورے معاشرہ کو الٹ پلٹ کر رکھ دیا۔ دوسرے باب میں ٹرکی، شام و عراق، مصر و ایران، انڈونیشیا اور ہندوستان اور تیونس و الجزائر وغیرہ ان ملکوں کا ذکر ہے جو یا تو جغرافیائی اعتبار سے مغرب سے متصل تھے یا مغربی استعمار کے پنجے میں جکڑے ہوئے تھے۔ ان ملکوں میں مغربی تہذیب کا ردعمل اس طرح ہوا کہ اس کے حامی اور مخالف دونوں پیدا ہوئے اور انھوں نے اپنے اپنے دائرہ عمل میں خوب کام کیا۔ لیکن جب یہ ملک آزاد ہوئے اور ان میں سیاسی انقلاب پیدا ہوا تو چونکہ اس انقلاب کی قیادت اُس طبقہ نے کی تھی جو مغربی تہذیب و تمدن کی آغوش میں پلا بڑھا تھا اور جو دلدادۂ زرِ فرنگ کا صید زبوں تھا اس لئے اس نے ملکی قوانین اور طریق نظم و نسق اور اپنے عمل و کردار کے ذریعے سوسائٹی پر بھی اسی مغربی تہذیب کا رنگ

غالب کرنا شروع کر دیا جس کا اثر یہ ہوا کہ سوسائٹی نہ پوری مسلمان تھی اور نہ پوری مغربی۔ قدرتی طور پر وہ ضعفیت اور انار کی کا شکار ہو گئی اور ملک انقلاب در انقلاب کی زد میں آ گئے۔ تیسرے باب میں مغربی نظام تعلیم اور مستشرقین کی مساعی کا تذکرہ ہے جو مولانا کے نزدیک مغربی تہذیب کی طرف رجحان و میلان بلکہ اس کے ساتھ گرویدگی و شیفتگی کے خاص اسباب ہیں، ساتھ ہی اس زہر کا تریاق کیا ہے؟ اس کی نشاندہی کی ہے۔ آخری باب جو ہماری رائے میں اس کتاب کا بیت الغزل اور گل سرسبد ہے اس میں اس پر بحث کی گئی ہے کہ دنیا کے موجودہ حالات اور زندگی کے اس خاص دور میں مسلمانوں کا مجتہدانہ اور بالغ نظرانہ کردار کیا ہونا چاہیے؟ اس سلسلہ میں ارشاد ہوا ہے "یہ ہے خود تہذیب جدید کی رہنمائی، اس میں زندگی کی نئی روح پھونکنا۔ اس کو صالح مقاصد اور سفر کی صحیح منزل عطا کرنا اس کو نبوت کی عطا کی ہوئی ایمان و محبت کی دولت سے آشنا کرنا اور اس کی اصلاح و تکمیل کی وہ خدمت جو صرف مسلم ممالک ہی انجام دے سکتے ہیں اور جس کی اس عہد میں کوئی جرأت نہیں کر رہا ہے!" (ص ۲۲۹-۲۳۰)

مولانا کی رائے میں مشرق اور مغرب دونوں میں لین دین کے اصول پر معاملہ ہونا چاہیے۔ اسی باب میں آگے چل کر لکھتے ہیں "انسانیت کی مصیبت مغرب کے مشرق سے جدا ہونے میں ہے علم کو ایمان سے علیحدہ کر دینے میں ہے کارخانوں کے صحیح مقاصد اور بہترین ارادوں سے تہی مایہ ہونے میں ہے۔ اسی علیحدگی اور دوری نے ہمارے تمدن کو ہر طرح کے مصائب میں مبتلا کر دیا ہے۔ مشرق میں ایمان بڑھتا (نہیں اس میں شک ہے۔ ایڈیٹر) اور پروان چڑھتا رہا۔ مغرب میں سائنس بڑھتا اور پروان چڑھتا رہا۔ ایمان کو علم کی رفاقت کی ضرورت ہے اور علم کو ایمان کی سرپرستی اور نگرانی کی حاجت۔ اور انسانیت ان دونوں کی رفاقت اور تعاون کی طالب اور منتظر ہے (صفحہ ۲۴۱) یہ دراصل وہی بات ہے جس کو اقبال نے اس طرح بیان کیا ہے۔

مردہ لادینیٔ افکار سے افرنگ میں عشق	عقل بے ربطیٔ افکار سے مشرق میں غلام

اس میں شبہ نہیں کہ کتاب اپنی نوعیت اور موضوع کے اعتبار سے اردو زبان میں پہلی کتاب ہے اور دلسوزی و دردمندی اس کی سطر سطر سے عیاں ہے۔ اس لئے بڑی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔ لیکن چونکہ مولانا اپنی اصلی فطرت اور طبیعت کے اعتبار سے اسلام کے نہایت مخلص اور سرگرم و پرجوش داعی اور مبلغ ہیں اس لئے کتاب میں مورخانہ سنجیدگی اور بصیرت اور منصفانہ تجزیہ و تحلیل کم اور دعوت کا جوش و ولولہ اور خطابت کی شعلہ فشانی

زیادہ ہے۔ ورنہ فاضل مصنف کو تفصیل سے پہلے اس پر بحث کرنی چاہئے تھی کہ اٹھارھویں صدی کے آخر سے ہی جب یورپ اپنی نشاۃ ثانیہ کے دور میں داخل ہو رہا تھا اور وہاں اپنے اپنے فن کے ماہر قسم قسم کی ایجادات اور تجربوں سے علم وعقل کی چمن بندی کا سامان کر رہے تھے اس کے مقابل اس وقت مشرق علمی وعملی، اخلاقی اور سیاسی واقتصادی اعتبار سے کس عظیم انحطاط میں مبتلا تھا اور اس کی وجہ بجز اس کے کچھ اور نہیں ہے کہ غلط تعبیر اور غلط تصورات کے باعث مذہب نے زندگی کا ساتھ چھوڑ دیا تھا مولانا نے جستہ جستہ اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن کتاب کے موضوع کا پس منظر تیار کرنے کے لئے ضرورت تھی کہ چند گول مول باتیں کرنے کے بجائے اس پر مفصل گفتگو کر کے اس عہد کے مشرق اور مغرب کا تقابلی مطالعہ کیا جاتا۔ علاوہ ازیں گزشتہ پانچ سات برس میں اسلامی ممالک کے حالات میں بڑی تبدیلی پیدا ہوگئی ہے۔ اب مغربی تہذیب سے مرعوبیت اور اس کی نقالی کا جذبہ کم ہوگیا ہے۔ اسلامی ثقافت کے احیاء، اسلامی قوانین کی تدوین جدید، اسلامی مقتضیات ومطالبات کے مطابق اپنے اپنے ملکوں میں نظام تعلیم کی ترتیب۔ اسلامی دعوت وتبلیغ کا جوش وولولہ، قومی اور ملی انفرادیت اور اس کے استحکام کا عزم یہ تمام چیزیں اب ترقی کر رہی ہیں اور اگرچہ کمیونزم، نیشنلزم اور سکولرزم وغیرہ کے رجحانات کی وجہ سے ابھی راستہ بالکل صاف نہیں ہے لیکن تاریخ کے طبعی ارتقا کا قانون اپنا کام کر رہا ہے اور اسلام آج اتنا بے سہارا نہیں جتنا پہلے تھا۔ اس لئے ہمارا خیال ہے کہ اگر خود مولانا نے اس کتاب پر نظر ثانی کی زحمت گوارا فرمائی تو بعض ممالک۔ ان کے سربراہوں اور ان کے بعض ارباب فکر واصلاح کے متعلق انھیں اپنے بیانات پر از سر نو غور کرنا ہوگا۔ پھر ایک کمی جو اس کتاب میں بری طرح کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر صاحب نظر کے نزدیک مشرق کی تباہی وبربادی کا اصل راز اپنی بے عملی بلکہ بدعملی کے باعث مغرب کے سیاسی استعمار واستیلا کا شکار ہو جانا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کے جلو میں مغربی تہذیب وتمدن ان ملکوں میں داخل ہوا۔ اور اس بری طرح چھاگیا کہ ان حالات میں ان لوگوں کا نفس مسلمان ہونا ہی اسلام کا معجزہ ہے۔ شمالی افریقہ کی حالیہ تاریخ سے باخبر اصحاب جانتے ہیں کہ فرانسیسی استعمار نے ان ملکوں کو عیسائی بنا لینے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ لیکن ہر قسم کے جبر وتشدد اور ترغیب وتحریص کے باوجود اسلام کی چنگاری بہرحال ان لوگوں کے دلوں میں دبی رہی اور اس نے آخر کار ایک دن بھڑک کر اس استعمار کو خاکستر کر کے رکھ دیا۔ اسی لئے یہ ملک آزاد تو ہوگئے۔ لیکن ان سے اس کی توقع ہرگز نہیں ہوسکتی کہ سیاسی استعمار کے سایہ میں جو مغربی تہذیب

سالہا سے دراز تک یہاں پلتی بڑھتی اور پروان چڑھتی رہی تھی اور جس کی جڑیں بہت گہری ہوگئی تھیں۔ ان ممالک کے آزاد ہوتے ہی اس تہذیب کے اثرات یک قلم معدوم ہو جاتے۔ یہ امکان اس لئے بھی بعید تھا کہ مغربی استیلا کے ختم کرنے میں ان ملکوں میں اشتراکی تحریک کے عوامل و موثرات کا بھی بڑا دخل تھا۔ اس بنا پر سیاسی آزادی حاصل کرنے کے بعد ان ملکوں کا تہذیبی اعتبار سے اسلام اور مغربیت کی کش مکش میں گرفتار ہو جانا ناگزیر تھا۔ لیکن بہر حال حالات اب بدل رہے ہیں اور اسلام کا جو پہلوان سیاسی استعمار کے پتھر کے نیچے دبا پڑا تھا اب نہ تازہ دم ہوکر مغربیت سے کشتی لڑنے کے لئے اپنے کس بل درست کر رہا ہے اور حالات ایسے مایوس کن نہیں جیسے کہ پہلے تھے۔ یہ ملک اپنی خودی سے پھر آشنا ہو رہے ہیں۔ اسلامی تحریکات پیدا ہو رہی اور اپنا کام کر رہی ہیں۔ مولانا کو ان سب چیزوں کا جائزہ ہمدردی، وسعت نظر اور ٹھنڈے دل و دماغ کے ساتھ لینا چاہیئے تھا۔ مگر ہمیں دیکھ کر مایوسی ہوئی کہ مولانا نے سیاسی استعمار کی ہلاکت انگیزیوں کا تذکرہ کہیں کہیں محض سرسری اور ضمنی کر دیا ہے۔ اس کو کسی جگہ بھی مستقل موضوع بحث نہیں بنایا اور نہ اس پر مفصل گفتگو کی ہے۔ اس بنا پر یہ کتاب حدیثِ دردِ دل تو ہے لیکن دل کی مفصل کہانی نہیں۔ بے شبہ مولانا کی دعوت پیغمبرانہ دعوت ہے اور یہ دعوت سیاسی اور اقتصادی وجوہ و اسباب سے زیادہ اخلاقی عوامل و موثرات پر نگاہ رکھتی ہے۔ اس حیثیت سے یہ کتاب بڑی ہی فکر انگیز اور ایمان افروز ہے اور ہم مولانا کو اس پر مبارکباد پیش کرتے ہیں۔

بُرہان

جلد ۵۵ | ربیع الثانی ۱۳۸۵ھ مطابق اگست ۱۹۶۵ء | شمارہ ۲

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

۲۷ء کا ذکر ہے۔ راقم الحروف لاہور کے اورنٹیل کالج میں پڑھتا اور شاہی مسجد کے دامن میں جو حضوری باغ ہے اُس کے ہوسٹل میں رہتا تھا۔ کیوں کہ وولز ہوسٹل اُس وقت تک نہیں بنا تھا۔ اس زمانہ میں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہونے کا شرف اکثر حاصل ہوتا رہتا تھا۔ علامہ کو حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری کے ساتھ غیر معمولی عقیدت وارادت بلکہ محبت کا تعلق تھا اور چوں کہ اس ناچیز کو حضرت شاہ صاحبؒ سے تلمذ اور یک گونہ اختصاص و قرب کی نسبت تھی اس لئے علامہ مرحوم ہمیشہ بڑی شفقت سے پیش آتے اور عموماً علمی اور اسلامی مسائل پر بے تکلفی سے گفتگو فرماتے تھے، اسی زمانہ میں انھوں نے خاکسار سے امام رازی کی مشہور کتاب المباحث المشرقیہ کے دو باب جو زمان و مکان کی بحث سے متعلق ہیں اُن کا ترجمہ کرایا، اور ترجمہ سے خوش ہو کر اپنی دو کتابیں اپنے آٹوگراف کیساتھ بطور انعام عطا فرمائیں۔ اس واقعہ کا ذکر محب گرامی قدر ڈاکٹر عبداللہ چغتائی نے اپنے ایک مقالہ میں کیا ہے۔ جو انجمن ترقی اُردو علی گڈھ کے سہ ماہی رسالہ اُردو ادب کی ایک اشاعت میں چھپا ہے۔

انھیں دنوں کا واقعہ ہے: ایک دن میں علامہ کی خدمت میں حاضر تھا۔ فقہ واجتہاد کے بعض مسائل پر گفتگو کرتے کرتے وہ اچانک پوچھ اُٹھے۔ "اچھا! یہ بتائیے۔ آپ کے نزدیک مستقبل میں عالم اسلام کی ذہنی قیادت کس ملک کو حاصل ہوگی؟" میں نے عرض کیا۔ "میرا جیسا ایک طالب علم آپ کے سامنے اس اہم موضوع پر کیا کہہ سکتا ہے! اس لئے آپ ہی فرمائیے۔" علامہ نے ایک اسپرنگ دار مسہری پر گاؤ تکیہ کے سہارے بیٹھے اور

حقہ کا لانبا سا ایک کش لیتے ہوئے فرمایا "میری یہ پختہ رائے ہے کہ مستقبل قریب میں عالم اسلام کی ذہنی و فکری قیادت مصر کو حاصل ہوگی۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں قیادت کے لئے بسطۃً فی الجسم اور بسطۃً فی العلم دو اوصاف بیان کئے ہیں اور مصر کو ان دونوں سے بہرۂ وافر ملا ہے"۔ میں نے عرض کیا "بجا ارشاد ہوا! لیکن اشکال یہ ہے کہ مصر مغربی تہذیب و تمدن میں غرق ہے، اُس کے افکار و اعمال سب اُس کے زیر اثر ہیں، پھر اُس سے کیا توقع ہو سکتی ہے"؟ علامہ نے یہ سن کر جلدی جلدی حقہ کے دو تین کش لئے اور سنبھل کر بیٹھ گئے اور ایک تقریر شروع کی، اُس زمانہ میں اتنا ہوش کہاں تھا؟ ورنہ درحقیقت پوری تقریر اس درجہ حکیمانہ اور بصیرت افروز تھی کہ قلمبند ہونی چاہیئے تھی، بہرحال اُس کا جو کچھ مغز اور لب لباب تھا اور جو مجھے یاد رہ گیا ہے اُسے اپنے الفاظ میں پیش کرتا ہوں، علامہ نے فرمایا " یہ دنیا تغیر و تبدل کی آماجگاہ ہے۔ یہاں کسی چیز کو استقلال و دوام نہیں، افراد و اشخاص کی طرح اقوام و ملل بھی مختلف داخلی اور خارجی اسباب کے ماتحت، تہذیب و تمدن اور فکر و عمل کے اعتبار سے بڑے بڑے نشیب و فراز سے گذرتی ہیں۔ لیکن فرد کی طرح ہر ملت اور قوم کی زندگی کا دارومدار اُس کے احساسِ خودی (SELF REALISATION) پر ہے۔ اگر یہ چیز باقی ہے تو کوئی قوم خواہ کیسے ہی انقلابات و حوادث کا شکار ہو فنا نہیں ہو سکتی اور جونہی اُن انقلابات و حوادث کے اسباب میں ضعف و اضمحلال پیدا ہوگا وہ قوم پھر اپنی صالح روایات کے ساتھ پوری توانائی سے اپنا اصل مقام حاصل کرلے گی"۔ علامہ نے اپنے اس نظریہ کے ثبوت میں تاریخ عالم سے دو تین مثالیں پیش کیں اور پھر فرمایا " آج پورا عالم اسلام مغربی استعمار و استیلا کے پنجہ میں جکڑا ہوا ہے۔ جس نے اس کی خودی کو مضمحل اور کمزور ضرور کر دیا ہے۔ مگر وہ فنا نہیں ہوئی اور نہ ہو سکتی ہے، کیوں کہ اسلام کا نشہ ایک مرتبہ چڑھ کر بالکل اتر نہیں سکتا۔ اسی استعمار کا نتیجہ ہے کہ عالم اسلام کے فکر و عمل پر مغربی تہذیب و تمدن کا غلبہ ہے۔ لیکن یہ حالت دیرپا نہیں ہے۔ ان ملکوں میں عوامی تحریکات پیدا ہو رہی ہیں، وہ وقت جلد آنے والا ہے جب کہ ان ملکوں کے غلامی کے بندھن ٹوٹ جائیں گے اور یہاں قومی اور عوامی حکومتیں یا جمہوریتیں قائم ہوں گی۔ اور یہ بالکل فطری بات ہے کہ ہر قوم آزاد ہونے کے بعد اپنے ماضی کے ورثہ کو مضبوطی سے پکڑنے اور اُس کو ترقی دینے میں زیادہ سرگرم اور مستعد ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ یہی وہ سرمایہ ہوتا ہے جو اس کی خودی کی تکمیل کرتا اور قومی

اعتبار سے اسے استحکام اور انفرادیت بخشتا ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف اسباب کے ماتحت اسکی قومی زندگی میں جو اجنبی عناصر شامل ہو گئے تھے۔ اُن میں سے جو عناصر اس کے قومی مزاج و طبیعت کے ساتھ موافقت رکھتے ہیں وہ خود اس کی قومی زندگی کا جزء بن جاتے ہیں اور اس کے برخلاف جو عناصر اُس مزاج کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہو سکتے وہ یکقلم یا تدریجی طور پر چھٹتے اور دور ہوتے رہتے ہیں"۔ اس کے بعد فرمایا "آج اگر مصر مغربی تہذیب میں ڈوبا ہوا ہے تو میرے نزدیک یہ بُرا نہیں بلکہ اچھا ہے، کیوں کہ اس طرح اُس نے "محرم درونِ خانہ" کی حیثیت سے مغربی تہذیب کی ان برائیوں اور خرابیوں کا عملی تجربہ کرلیا ہے جو خود اس تہذیب کی ہلاکت کا سامان بنیں گی، اور چوں کہ ان لوگوں کے دلوں میں اسلام کی شمع بہر حال روشن ہے، اس لئے بس آزاد ہونے اور قومی حکومت کے بننے کی دیر ہے۔ جہاں ایسا ہوا پھر آپ دیکھیں گے اپنے ماضی کی طرف لوٹنے اور اپنے علمی و ثقافتی ورثہ کو زندہ کرنے اور اسے ترقی دینے کا جذبہ پیدا ہوگا۔ اور اس کا طبعی اور لازمی اثر یہ ہوگا کہ مغربی تہذیب کی اندھی تقلید سے آزاد ہو کر اسی تہذیب کے جو اچھے عناصر اور خد و خال ہیں اور جو بحیثیتِ عرب مسلمان کے اُن کے مزاج سے موافقت رکھتے ہیں انہیں یہ خود اپنی قومی تہذیب کا جزء بنالیں گے۔ اور جن چیزوں سے اُن کے مزاج کو مطابقت نہیں ہوگی وہ جلد یا بدیر ختم ہو جائیں گی۔ اسلام ایک فعال حرکی اور نہایت موثر طاقت ہے۔ اسے اپنا عمل کرنے کے لئے آزادی ملنی چاہئے۔ غلامی کے دُور ہوتے ہی اسلام کی دبی ہوئی طاقت ابھر آئے گی اور اپنا کام کرے گی۔ آخر میں فرمایا "آپ آج" کو دیکھ رہے ہیں، میری نظر "کل" پر ہے۔ میری نگاہ میں یہ سب قومیں سفر میں ہیں اور میں دیکھ رہا ہوں کہ ان کی منزل کہاں ہے؟ اور انہیں کہاں پہونچ کر رُکنا ہے"۔

گذشتہ دو برس میں راقم کو چار مرتبہ مصر جانے کا اتفاق ہوا اور ہر مرتبہ علامہ مرحوم کی مذکورۂ بالا پیش گوئی دماغ میں اجاگر ہوتی رہی، آج اسلامیات پر کم و کیف کے اعتبار سے جو کام وہاں ہو رہا ہے کسی اسلامی ملک میں نہیں ہو رہا ہے، خصوصاً اسلامی دستور و قانون کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جس پر بہتر سے بہتر کتابیں مسلسل نہ شائع ہو رہی ہوں حکومت اسلامی تعلیمات کی اشاعت اور اُن کی تبلیغ پر بے دریغ روپیہ خرچ کر رہی ہے، پھر سیاسی اور حربی طاقت وقوت اور تعمیر و ترقی کے منصوبہ بندی کے اعتبار سے جو پوزیشن آج جمہوریۂ متحدۂ عربیہ کی ہے وہ کسی اسلامی ملک کی نہیں اسلئے کون کہہ سکتا ہے کہ مشرق کے ترجمانِ حقیقت شاعر و فیلسوف نے جو بات کہی تھی وہ بے اصل و بے بنیاد تھی۔

اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے

جناب الحاج قاری محمد بشیر الدین صاحب پنڈت ایم اے علیگ شاہجہانپور

(۲)

سلطان ٹیپو نے چاہا کہ انگریزوں سے صلح کرے لیکن وہاں سے "عہد معاونت" کی ذلیل شرطیں پیش کی گئیں جن کو اس نے ٹھکرا دیا، اس کی غیور طبیعت نے وفادار فرانسیسیوں کو انگریزوں کے حوالہ کرنا اور خود مطیع ہو کر رہنا گوارا نہیں کیا، لڑائی صلح کی گفتگو کے دوران میں بھی جاری رہی، اور بقول مصنف "نشان حیدری" قلعہ سے جو گولے انگریزی فوج پر آ رہے تھے ان میں سن اور مٹی بھری ہوئی تھی[۲۶] قلعہ کی مدافعت کے لئے یوں تو ہر جگہ سپاہ مختلف سپہ داروں کے تحت متعین تھی لیکن قلعہ کے دو پہلو خاص طور پر انگریزی فوج کی نشانہ بازی کے مرکز تھے، ایک تو وہ پہلو جو حرم سرا کے قریب شمالی فصیل پر تھا یہاں سلطان بذات خود نگرانی کرتا تھا، دوسرا پہلو جنوبی مغربی گوشہ علم بتیری کے قریب تھا۔ انگریزی فوج نے قلعہ میں داخل ہونے کے لئے یہ مقام اپنی جانب سے منتخب نہیں کیا تھا بلکہ سلطان کے غدار امراء و وزراء نے کیا تھا۔ اس حصہ کی مدافعت کے لئے سلطان نے میر معین الدین کو سپہ دار مقرر کیا تھا۔ سید غفار (جو ایک وفادار کمانڈر تھا) اس کے ماتحت تھا۔ میر معین الدین کی غداری محتاج ثبوت نہیں۔ لڑائی کے آخری دن یعنی ۴ مئی ۱۷۹۹ء کو جب انگریزی فوج ادھر سے قلعہ پر حملہ آور ہوئی تو خندق کی حالت میجر بٹسن کی زبانی سنیئے۔ کہتا ہے:۔

"خندق کے اس حصہ میں جس کو پار کر کے انگریزی فوج آگے بڑھی گھٹنوں برابر پانی تھا، گو دوسری جگہ گہرائی زیادہ تھی"[۲۷]

اس سے ظاہر ہے کہ میر معین الدین نے جان بوجھ کر خندق کو یا تو خالی رکھا یا کوئی ایسی ترکیب کی کہ اس جگہ زیادہ پانی

[۲۶] تاریخ خداداد میسور صہ ۲۹۹۔ [۲۷] ایضاً صہ ۳۰۰

نہ بھرنے پائے، سید غفار کے ہوتے ہوئے قلعہ کے اس کمزور پہلو سے بھی انگریزی فوج کا آگے بڑھنا غیر ممکن تھا اس لئے غداروں نے (بالخصوص میر صادق اور پورنیا نے) سید غفار کو یہاں سے اس بہانے سے ہٹا دیا کہ وہ سلطان کو اطلاع دے آئے کہ شاید حملہ آج ہی ہو، ادھر انگریزی فوج کو اطلاع دیدی گئی کہ حملہ کرنے کے لئے تیار ہو جائے۔ مقامی روایات کے مطابق جو سرنگا پٹم، میسور اور بنگلور میں آج بھی عام طور پر مشہور ہیں کہ جب سید غفار سلطان کو اطلاع دے کر واپس لوٹا تو اس کے اوپر سبز چھتری پکڑی گئی تاکہ انگریزی فوج سید غفار کو آسانی کے ساتھ اپنا نشانہ بنا سکے، سید غفار کے شہید ہوتے ہی سلطانی فوج کو پورنیا نے تنخواہ لینے کے بہانے سے اپنے پاس مسجدِ اعلیٰ کے قریب بلا لیا تاکہ انگریزی فوج کو بلا روک ٹوک آنے کا موقع مل جائے۔ میر معین الدین نے جھنڈیوں کے ذریعہ انگریزی فوج کو اطلاع دیدی کہ میدان خالی ہے آجائے۔ انگریزی فوج کی رہنمائی کے لئے میر قاسم علی ساتھ تھا۔ فصیلِ قلعہ پر سب سے پہلے وہی چڑھا اس کے بعد جنرل بیرڈ۔[۲۸]

سلطان کو سید غفار کی شہادت کے بہت دیر بعد اطلاع دی گئی جبکہ انگریزی فوج قلعہ میں داخل ہو چکی تھی دوپہر کا وقت تھا، سلطان شمالی فصیل کا معائنہ کرنے کے بعد ڈڈی دروازہ کے سامنے چند آم کے درختوں کے سایہ میں کھانا کھانے کے لئے بیٹھا ہی تھا کہ لوگ واویلا کرتے ہوئے دوڑے آئے اور سید غفار کی شہادت کی اطلاع دی۔[۲۹] سلطان نے کہا "مجاہد موت سے نہیں ڈرتے سید غفار کبھی موت سے نہیں ڈرا"[۳۰] فوراً ہاتھ دھو کر ہتھیار سجائے، تلوار پر تلے میں ڈالی، دونالی بندوق ہاتھ میں لی۔ اس وقت سلطان نیم رنگ کپڑے کی قبا پہنے ہوئے تھا اور طاؤس نامی گھوڑے پر سوار تھا۔ ڈڈی دروازے سے نکل کر باڈی گارڈ کے ہمراہ علم تیری کی طرف بڑھا۔ اس کی اطلاع بھی نمک حرام وزراء نے انگریزی فوج میں پہونچا دی جیسا کہ دریائے دولت کی ایک تصویر

---

[۲۸] تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص۳۹۳۔ [۲۹] و [۳۰] کارنامۂ حیدری ص۹۲۳۔

[۳۱] دریائے دولت:- ایک یورپی سیاح مسٹر ریس جس نے ایران و ہند کی سیاحت کی ہے لکھتا ہے:-

"مجھے سرنگا پٹم میں دریائے دولت کو دیکھ کر اصفہان کے محل یاد آگئے۔ اس محل کا نقش و نگار۔۔۔۔۔ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے تمام ہندوستان میں اس قدر منقش و دل فریب عمارت اور کوئی نہیں ہے" سلطان شہید کا یہ محل دریائے کاویری کی شمالی شاخ سے کوئی دو سو گز کے فاصلہ پر واقع ہے اور دریائے دولت کے نام سے مشہور ہے (باقی بر صفحۂ ۱۰۱)

سے ظاہر ہوتا ہے اس میں میر صادق سلطان کے سامنے کھڑا آداب بجا لا رہا ہے اور ساتھ ہی ساتھ پیچھے مڑ مڑ کر انگریزی فوج کو اشارہ بھی دے رہا ہے۔ ڈڈی دروازے سے نکلتے ہی اس کو میر صادق نمک حرام نے بند کرا دیا تاکہ پھر سلطان واپس نہ آسکے اور خود گنجام کا راستہ لیا تاکہ وہاں جا کر اپنی کوٹھی میں آرام کرے لیکن بنگلوری دروازہ پر اس کو سلطان کے ایک وفادار سپاہی احمد خاں نامی نے گھوڑے سے کھینچ کر قتل کر دیا۔ اس کو کسی طرح میر صادق کی غداری کا پتہ چل گیا تھا۔[۳۲]

اب میدانِ جنگ کی کیفیت یہ تھی کہ انگریزی فوج شگاف پر چڑھنے کے بعد دو حصوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ پہلے حصہ کو ہدایت دی گئی کہ وہ جنوبی فصیل پر بنگلوری دروازے تک قابض ہو جائے اور دوسرا حصہ شمالی فصیل پر

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) یہ دراصل سلطان کا ایوانِ عام ہے جس میں عدل و انصاف کے لئے دربارِ عام منعقد ہوتا تھا۔ عمارت دو منزلہ ہے۔ دوسری منزل کے ایک کشادہ جھروکہ میں جس کے نیچے ایک وسیع ہال ہے سلطان کی نشست گاہ تھی۔ سامنے برآمدہ میں اعیانِ دولت اور وزراء کی نشستیں تھیں، اس عظیم الشان عمارت کی تمام اندرونی و بیرونی دیواروں اور ستونوں پر مطلا و مذہب نقوش ہیں۔

دریائے دولت کی دیواروں پر چند نہایت ہی معنی خیز تصاویر ہیں جو فنِ مصوری کا لاجواب نمونہ ہیں۔ ان میں بعض تو سلطان کے وقت کی ہیں اور بعض مسٹر آرتھر ولزلی نے بنوائی ہیں۔ مغربی دیوار پر جو تصاویر ہیں ان میں اس عہد کے ہندو و مسلم حکمرانوں کی طرزِ معاشرت کو دکھایا گیا ہے۔ ان میں نانا فرنویس، محمد علی آف کرناٹک، نظام علی خان، بالیا بنو، نواب کڈاپہ اور نواب شاہنور کی تصاویر ہیں۔ مشرقی دیوار پر دائیں اور بائیں طرف دو دو تصاویر ہیں۔ دائیں جانب اوپر والی تصویر میں نظام الملک کی فوج کو ناکام و نامراد واپس جاتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ نیچے کی تصویر میں غالباً جنگ پولی لور کا نقشہ ہے جس میں کرنل بیلی اسیر حالت میں اپنی شکست پر انگشت بدنداں ہے۔ بائیں جانب کی تصاویر میں اوپر والی تصویر میں نواب حیدر علی کا شاہانہ جلوس دکھایا ہے اور اس کے نیچے جو تصویر ہے اس میں نمک حرام وزراء کی غداری کا نقشہ ہے۔ میر صادق سلطان کے سامنے جو گھوڑے پر سوار ہے آداب بجا لا رہا ہے اور منہ پھیر کر انگریزوں کی فوج کو اشارہ بھی کر رہا ہے کہ سلطان یہی ہے۔ سلطان کے پیچھے کی طرف کوئی غدار امیر گھوڑے پر سوار ہے اور وہ بھی انگریزی فوج کو اشارے سے سلطان کی موجودگی بتلا رہا ہے — تیسری طرف بھی کوئی ہندو وزیر غالباً پورنیا اسی قسم کی حرکت کر رہا ہے۔ سلطان کے دوسرے امراء و وزراء سلطان کا منہ تک رہے ہیں یا انگریزی فوج کی طرف حیرت سے دیکھ رہے ہیں۔ اس محل میں مسٹر آرتھر ولزلی دو سال تک مقیم رہا ہے۔ لکھتا ہے کہ "جنت ارضی یہیں ہے۔"

(بحوالہ سلطنتِ خداداد، محمود، صفحہ ۴۰۶ تا ۴۰۷)

قبضہ کرتا ہوا اسی دروازہ پر آکر پہلے حصہ سے مل جائے۔ چنانچہ پہلے حصۂ فوج نے بلا دقت و دشواری بنگلوری دروازہ تک قبضہ کرلیا اس لئے کہ یہاں کی جنوبی فصیل کی نگراں فوج کو پورنیا نے پہلے ہی تنخواہ تقسیم کرنے کے بہانے سے ہٹا لیا تھا دوسرا حصۂ فوج جو شمالی فصیل پر بڑھا ہوا چلا آرہا تھا۔ اس کو دہلی دروازہ کے قریب آکر سلطان نے آگے بڑھنے سے روک دیا۔ قریباً تین گھنٹہ تک دست بدست جنگ ہوتی رہی، اس اثناء میں اس انگریزی فوج نے جو جنوبی فصیل پر بنگلوری دروازہ تک قابض ہو چکی تھی پیچھے سے گولیاں چلائیں۔ مجبوراً سلطان نے پیچھے لوٹنا شروع کیا۔ جب ڈڈی دروازہ پر پہونچا تو اس کو بند پایا۔ غرضیکہ اسی طرح قدم قدم پر مدافعت کرتا ہوا جب وہ شہر کے بڑے دروازہ کے قریب پہونچا تو جنوب مشرق سے آنے والی انگریزی فوج سے اس کا مقابلہ ہو گیا جس کی وجہ سے وہ مع اپنے جاں نثاروں کے تین طرف سے گھر گیا۔ اس موقع پر ایک افسر نے عرض کیا کہ قبلۂ عالم اپنے آپ کو انگریزوں پر ظاہر کر دیں، سلطان نے پلٹ کر غصہ سے جواب دیا "یک دم شیرے بہ از صد سال میش" یعنی شیر کی ایک دن کی زندگی بھیڑ بکریوں کی صد سالہ زندگی سے بہتر ہے۔

سلطانی جاں نثار آخر تک اپنے خیر دل آقا پر نثار ہوتے رہے۔ مدافعت شد و مد کے ساتھ جاری رہی۔ غداروں سے یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ سلطان بذاتِ خود مدافعت میں شریک ہے انگریزوں نے اپنی پوری طاقت یہاں لاکر جمع کر دی۔ ناگاہ ایک گولی سے سلطان کا گھوڑا مارا گیا۔ اور وہ پیادہ پا ہو کر دادِ شجاعت دینے لگا۔ اس کو لڑتے لڑتے کامل چھ گھنٹے ہو چکے تھے لیکن دم خم میں کسی طرح کی کمی نہیں آئی تھی کہ اس کے دل کے قریب ایک گولی لگی اور وہ زخمی ہو کر گر گیا۔ اس سے پہلے دو گولیاں اس کے سیدھے بازو میں لگ چکی تھیں۔ گرنے کے بعد ایک گولی سیدھے کان میں لگی اسی سے شہادت پائی۔[۳۳] مصنف کتاب الاعراس کے مطابق ۱۲ ہزار جاں نثار اپنی اس

[۳۳] میڈوز ٹیلر کا کہنا ہے کہ سلطان کے تین گولیاں لگیں اور وہ تشنہ لب شہید ہو گیا۔ (بحوالہ تاریخ سلطنتِ خداداد ص ۳۱۲) میجر آلن لکھتا ہے کہ "سلطان کو گولی کے چار زخم آئے تھے تین جسم پر اور ایک سیدھے کان میں" (ایضاً ص ۳۱۷) ان دونوں کے خلاف مصنف کارنامۂ حیدری کا بیان دوسرا ہے لکھتا ہے "سلطان زخمی حالت میں پڑا تھا کہ ایک انگریز سپاہی نے اس کی بیش قیمت تلوار لینا چاہی، سلطان نے اسی حالت میں اس کے ایک ضرب کاری لگائی اس سپاہی نے جواب میں گولی چلائی جو سلطان کی پیشانی پر لگی، اسی کے صدمہ سے اس نے جانِ شیریں جان آفریں کے سپرد کی (کارنامۂ حیدری ص ۹۲۴)

شمعِ آرزو کے گرد مثل پروانوں کے فدا ہو چکے تھے، دلی دروازہ سے لے کر مشہدِ سلطانی[۳۴] تک اگر فاصلہ دیکھا جائے تو نصف میل سے بھی کم ہے اور اس کے ساتھ فصیل کی چوڑائی کو نظر میں رکھا جائے تو ہلکا سا تصور اس قیامت خیز جنگ کا ہو سکتا ہے جو اس فصیل پر لڑی گئی، یہاں ایک ایک انچ پر شہیدانِ وطن کا مقدس خون بٹا ہے۔ انگریزی مورخین نے صرف مقتولین کی تعداد ۶ ½ ہزار بتائی ہے زخمیوں کا کچھ شمار نہیں، مقتولین میں ۱ ½ ہزار انگریزی فوج کی تعداد بھی شامل ہے، اس کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو بھی جنگ کی شدت میں فرق نہیں آتا۔ اس قدر مقتولین کی تعداد سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب پورنیا کی غداری سے جنوبی فصیل کی فوج نہتی ہو گئی اور اس کو جب پتہ چلا کہ غداری ہوئی ہے تو وہ اپنے محبوب سلطان کو بچانے کے لئے بغیر ہتھیار اسی طرح آکر جنگ میں شریک ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ اس چھوٹی سی جگہ میں اس قدر لوگ مقتول ہوئے ورنہ اگر ہتھیار رہوتے تو ممکن تھا کہ سلطان انگریزوں کو نکالنے میں کامیاب ہو جاتا یا پھر انگریزی مقتولین کی تعداد اس قدر کم نہ ہوتی۔

بہرحال جو ہونا تھا وہ ہو کر رہا اور شیر دل سلطان لڑتے لڑتے شہید ہو گیا۔ تاریخوں سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس شہیدِ ملت کی پاک روح کب اپنے قفسِ عنصری سے جدا ہو کر اعلیٰ علیین میں پہونچی۔ گمان غالب ہے کہ مغرب کا وقت ہوگا اس لئے کہ ایک بجے سے لے کر مسلسل چھ گھنٹے یعنی سات بجے شام تک میدانِ کارزار گرم رہا۔ جاں نثارانِ وطن میں مردوں کے علاوہ عورتیں بھی تھیں۔ کرنل کرک پیٹرک لکھتا ہے "معلوم ہوتا ہے کہ سلطان نے مردوں کے ساتھ عورتوں کی فوج بھی بنائی تھی"[۳۵] ایڈیسن جان کنگ جو لاشوں کے اٹھانے پر مامور تھا لکھا ہے کہ "عورتوں کی ان لاشوں میں ایک خوبصورت برہمن لڑکی کی لاش بھی ملی"[۳۶] مقامی روایت جس کی تائید انگریزی مورخین بھی کرتے ہیں یہ ہے کہ "حرمِ سلطانی کی پردہ نشینانِ عفاف بھی اس آخری وقت میں آبروئے وطن و ملت کی خاطر جان دینے کے لئے میدانِ جنگ میں آ گئی تھیں"[۳۷] میجر بٹسن جس نے اس جنگ میں حصہ لیا تھا لکھتا ہے کہ "سلطان کی شہادت سے پہلے ہی سلطانی محل کا محاصرہ کر لیا گیا تھا وہیں جنرل بیرڈ کو سپہ دار سے پتہ چلا کہ سلطان ٹیپو قلعہ کی

---

[۳۴] مشہدِ سلطانی:۔ شہر کی اندرونی کچی فصیل میں جہاں شہر کا اندرونی بڑا دروازہ تھا۔ سلطان داخل ہوتے ہوئے تین طرف سے گھر کر محصور ہو گیا اور شہید ہو گیا۔ میسور گورنمنٹ نے ۱۹۳۹ء میں اس جگہ سنگین کتبہ نصب کرا دیا ہے۔ اس سے پیشتر عوام کی توجہ کو ہٹانے اور مشہدِ سلطانی کو زیارت گاہِ عوام بننے سے روکنے کے لئے محض دھوکا دینے کے لئے واٹر گیٹ پر کتبہ لگوا دیا تھا (تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۶۲۴) [۳۵] (تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۳۰۵) [۳۶] و [۳۷] ایضاً

اندرونی فصیل کے بڑے دروازے کے پاس زخمی پڑا ہوا ہے، ہم دروازے پر پہونچے۔ تاریکی بڑھتی جارہی تھی۔ بیشمار لاشیں پڑی ہوئی تھیں۔ تمیز کرنا مشکل تھا...... آخر مشعلیں منگوائی گئیں۔ اسی تلاش میں ہم کو یہاں (سلطان کا ملازم راجہ خاں ملا جو مجروح تھا۔ دریافت کرنے پر اس نے وہ جگہ بتلائی جہاں سلطان گھوڑے پر سے گرا تھا۔ یہاں تلاش کرنے پر سلطان کی لاش مل گئی........ جس وقت سلطان کی لاش ملی اس کی) آنکھیں کھلی ہوئی تھیں جسم اس قدر گرم تھا کہ مجھے اور کرنل ولزلی کو دھوکا ہوگیا کہ سلطان ابھی زندہ ہے۔[۳۸] نبض دیکھی گئی تو ساکت تھی، سلطان کو گولی کے چار زخم آئے تھے تین جسم پر اور ایک سیدھے کان میں، سلطان سفید کپڑے کی قمیص اور پھولدار چھینٹ کا ڈھیلا پاجامہ پہنے ہوئے تھا اور ایک سرخ ریشم کا کپڑا کمر پر باندھے ہوئے تھا۔ ایک قیمتی پیٹی کمر میں تھی۔ عمامہ اس ہنگامہ میں کہیں گر گیا تھا۔ سیدھے بازو پر ایک تعویذ تھا جس کو کھولا گیا تو ریشم کے کپڑے کے اندر چاندی جیسی ایک دھات پر عربی و فارسی میں کچھ لکھا ہوا تھا۔[۳۹] سلطان کا قد ۵ فٹ آٹھ انچ تھا۔ شانے ابھرے ہوئے۔ گردن کوتاہ اور موٹی تھی۔ ہاتھ اور پیر قابل الذکر طور پر چھوٹے اور نازک تھے۔ رنگ گندمی، آنکھیں بڑی بڑی اور نمایاں تھیں، ابرو کماندار اور ناک خمیدہ تھی۔ چہرہ پر رعب تھا جس سے معلوم ہوتا تھا کہ عام آدمیوں سے اس کی ذات بالا و برتر ہے۔[۴۰]"

سلطان شہید کی لاش کو پالکی میں رکھ کر محل کے دروازے میں رکھوایا گیا۔ صبح کو جنرل ہیرس کے حکم سے تجہیز و تکفین کا انتظام کیا گیا۔ جنازہ نہایت ہی احترام و احتشام کے ساتھ ۲۸ ذیقعدہ ۱۲۱۳ھ مطابق ۵ مئی ۱۷۹۹ء کو بوقت ظہر قلعہ سے روانہ ہوا اس کی کیفیت جنرل میڈوز ٹیلر نے اپنی کتاب "ٹیپو سلطان" کے صفحہ ۴۴۳ پر اس طرح بیان کی ہے۔ "جنازہ کے آگے چار انگریزی کمپنیاں تھیں بقیہ فوج اُن راستوں پر جہاں سے جنازہ گذرنے والا تھا دو رویہ صف بستہ تعظیم کے لئے کھڑی تھیں۔ جنازہ کے ہمراہ سلطان کے اعیان و امراء اور پیچھے سلطان کا دوسرا شہزادہ عبدالخالق سر برہنہ گھوڑے پر سوار تھا۔ جنازہ آہستہ آہستہ جارہا تھا۔ راستے میں ہزارہا لوگ انتہائے غم سے نالاں و گریاں تھے ان میں مسلمان بھی تھے اور ہندو بھی۔ سیکڑوں آدمی (فرطِ غم سے) جنازے کے آگے آ کر

---

[۳۸] ملا فیروز بن کاؤس نے جارج نامہ دفتر سوم کے صفحات ۳۵۸ تا ۴۱۱ میں جنگ میسور چہارم کا مفصل حال نظم کیا ہے لاش کے متعلق لکھا ہے ؎ چو دیوند تن گرم و دیدار باز ؛ گماں شاں بود زندہ آں سرفراز ص ۴۰۹

[۳۹] ، [۴۰] :- بحوالہ کارنامہ حیدری صفحات ۹۲۳ تا ۹۲۶ نیز ص ۹۳ و ص ۹۳۱

لیٹ جاتے تھے۔ بلاتفریق مذہب ہندو و مسلمان عورتیں سروں پر مٹی ڈال ڈال کر ماتم کرتی تھیں[41] ...... آسمان پر سیاہ و ڈراونے بادل چھائے ہوئے تھے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد ان میں سے ایک قسم کی گہری اور مہیب آواز آتی تھی جس سے معلوم ہوتا تھا کہ آسمان پر بھی کچھ ہو رہا ہے .... فضا کے بھیانک پن سے دلوں پر ایک رعب چھایا ہوا تھا۔ خوف کی وجہ سے سر کو اوپر اٹھانے کی ہمت نہیں ہوتی تھی، اسی حالت میں جنازہ لال باغ[42] تک پہونچا ...... قلعہ سے ماتمی توپیں چھوٹ رہی تھیں مگر اُن کی آواز لوگوں کی گریہ وزاری میں گم ہو کر رہ گئی تھی۔

---

[41] ملاحظہ ہو کارنامۂ حیدری ص ۹۲۶۔ [42] لال باغ:۔ قلعہ کے منسلکہ نقشہ کو دیکھئے۔ جانبِ شرق بنگلوری دروازہ سے گنجام کو جاتی ہوئی سڑک ملے گی۔ گنجام کی آبادی کے اختتام پر لال باغ ہے جس میں گنبدِ اعلیٰ کے نیچے "شیرِ میسور" حضرت ٹیپو سلطان شہید استراحت فرما ہیں۔ ۱۸۰۰ء تک قلعہ و گنجام کی مشترکہ آبادی ڈھائی تین لاکھ تھی اب مشکل سے چار پانچ ہزار ہوگی۔ یہ مقبرہ سلطان نے خود تیار کرایا تھا۔ اس کی عمارت سطوت و جلال کا مظہر ہے۔ گنبد کے چاروں طرف برآمدہ ہے جو سنگِ اسود کے مرمریں ستونوں پر قائم ہے۔ جنوبی برآمدہ میں اعزاء و اقرباء کی چار مردانی و تین زنانی قبریں ہیں اور مشرقی برآمدہ میں سلطان کی دایہ کی قبر بتائی جاتی ہے۔ مقبرے کے چبوترے پر چاروں گوشوں میں متعدد قبروں کی قطاریں ہیں جو بیشتر اعیانِ سلطنت کی ہیں۔ مقبرہ کے غربی جانب چبوترے سے متصل مسجدِ اقصیٰ ہے خاص گنبدِ اعلیٰ میں صرف تین قبریں ہیں، اس کے اندر مشرقی دروازہ سے داخل ہوتے ہی پہلی قبر سلطان کی والدہ ماجدہ کی دوسری عین جنوبی دروازہ کے مقابل اُن کے والد ماجد کی اور تیسری مغربی دروازہ کے مقابل سلطان شہید کی ہے گنبدِ اعلیٰ کی شمالی دیوار میں دروازہ نہیں ہے۔ اس طرح گنبدِ اعلیٰ کے کل تین دروازے ہیں۔ سلطان شہید کے مزار پر سُرخ غلاف پڑا رہتا ہے جو شہادت کی نشانی ہے اسی سرخ غلاف کے نیچے ہندوستان کے آخری دور کے اسلامی جاہ و جلال کی نشانی آسودۂ خواب ہے۔ سلطان شہید گو اس دنیا میں نہیں ہیں لیکن اُن کا جاہ و جلال اور عزت و وقار لوگوں کے دلوں میں بدستور اسی طرح جاگزیں ہے۔ انگریزوں اور ریاستِ میسور میں جو معاہدے ہوئے ہیں اُن میں سلطانی عظمت وجلال کی شان باقی رکھنے کے لئے یہ شرط بھی ہے کہ مقبرے کے دروازے پر پنجوقتہ نوبت بجتی رہے۔ خدام کے لئے ایک خاص سُرخ بانات کی وردی مقرر ہے جو خاص خاص موقعوں پر استعمال ہوتی ہے۔ جب کبھی وائسرائے یا والیِ ریاست آتے ہیں تو انھیں سلامی دی جاتی ہے اور چتر کے سائے میں خدام انھیں مزار تک لاتے ہیں۔

(باقی بر صفحۂ آئندہ)

.... تمام آسمان پر بجلیاں ایک گوشہ سے نکل کر دوسرے گوشہ کی طرف پیہم جارہی تھیں، جنازہ عین مقبرہ کے روبرو پہونچا۔ بینڈ کا بجنا تھم گیا۔ خطیب اور دوسرے لوگ صفیں باندھ کر نماز کے لئے کھڑے ہو گئے۔ خطیب کی آواز نہایت زوردار تھی۔ جیسے ہی اس کی زبان سے تکبیر کے لئے لفظ "اللہ" نکلا ایسا معلوم ہوا کہ آسمان ٹوٹ کر زمین پر گر رہا ہے۔ ایک ہیبت ناک کڑاکے کے ساتھ بجلی چمکی اور ایک زور کی روشنی سے سب کی آنکھیں بند ہو گئیں۔ زبردست گرج نے لوگوں کے دلوں کو ہلا دیا اور یہ معلوم بھی نہیں ہوا کہ خطیب کی زبان سے اللہ کے بعد کوئی اور لفظ نکلا بھی یا نہیں...... نماز ختم ہوئی، لاش کو اس کی آخری آرام گاہ میں رکھا گیا۔ جوں ہی لاش رکھ کر السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہا گیا پھر ایک بجلی چمکی، زوردار کڑک ہوئی اور لوگوں پر لرزہ طاری ہو گیا...... اس کے بعد بجلی اور گرج کا ایک مہیب سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس وقت تک بارش کا ایک قطرہ بھی زمین پر نہیں اُترا تھا۔ بجلی کی چمک سے زمین و آسمان ایک ہو رہے تھے۔ اور لوگوں کی نظریں خوف وہراس سے اِدھر اُدھر نہ ہٹتی تھیں۔ اس وقت ظاہر ہو رہا تھا کہ قدرت کے آگے انسانی طاقت کتنی حقیر ہے۔ درحقیقت آفرینندۂ خلق کی آواز اس وقت سنائی دے رہی تھی۔

فوج کو حکم دیا گیا کہ آخری سلامی اُتارے۔ اِدھر بندوقیں چھوٹیں اور اُدھر آسمان سے ہزارہا توپیں چھوٹنا شروع ہو گئیں جن کی آوازمیں بندوقوں کی آواز بالکل دب کر رہ گئی اور یہ معلوم بھی نہ ہوا کہ فیر کے بعد جو بینڈ بجایا گیا وہ کس قسم کا تھا گویا بینڈ کی آواز حقیقت میں آسمانی آوازوں کا منہ چڑا رہی تھی" میجر بٹسن جو تجہیز و تکفین کے موقعہ پر موجود تھا لکھتا ہے کہ" اِس سانحہ کو دوبالا کرنے کے لئے نہایت ہی سخت اور مہیب طوفان آیا۔ بارش گرج اور بجلی غضب ڈھا رہی تھی، انگریزی کیمپ پر بجلی گری جس سے دو افسر اور چند سپاہی ہلاک اور بہت سے زخمی ہو گئے۔"[۴۳]

(بقیہ صفحۂ گزشتہ) گویا ایک عالم کی جانب سے دوسرے عالم کا استقبال ہو رہا ہے بالفاظِ دیگر سلطان ابھی زندہ ہیں اور ان کا جاہ وحشم برقرار ہے۔ عرس کے موقع پر جو ہر سال ۲۷ ذیقعدہ کو منایا جاتا ہے اس میں سرنگاپٹم کی مسجدِ اعلیٰ سے جلوس کے ہمراہ مہاراجہ میسور کے کچھ سوار و پیادے مع لوازمات جلوس ہاتھی و اونٹ وغیرہ شامل ہوتے ہیں۔ حکومتِ وقت کی طرف سے دس حفاظ ایصالِ ثواب کے لئے مقرر ہیں جو ہر روز قرآن پاک پڑھ کر سلطان شہید کی روح کو بخشتے ہیں۔

[۴۲] (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ سلطنتِ خداداد میسور صفحات ۵۹۴ تا ۶۲۷) [۴۳] بحوالۂ تاریخ سلطنتِ خداداد

سرنگاپٹم کے بڑے بوڑھوں کی زبان پر عرصہ تک یہ بات رہی کہ ایسا سخت طوفان انھوں نے اپنی عمر میں نہ کبھی دیکھا اور نہ سنا جیسا کہ سلطان کی تدفین کے دن آیا - اتنی بجلیاں گریں جن کا حساب نہیں - درو دیوار لرز رہے تھے دریائے کاویری جواب تک پایاب تھا اس میں یکایک ایسی خوفناک طغیانی آگئی کہ جس کے جوش و خروش کو دیکھ کر دلوں پر ہیبت طاری ہوتی تھی - انھیں یہ حسرت تھی کہ یہ طغیانی ایک دن پہلے کیوں نہیں آئی کہ حملہ ہو ہی نہیں سکتا۔

سلطان ٹیپو کی شہادت کے بعد ایک قہر الٰہی تھا جو سرنگاپٹم پر ٹوٹ پڑا تھا۔ ادھر سلطان شہید کی لاش محل میں لائی گئی اور ادھر شہر میں ہر جگہ لوٹ مار[۲۴]، قتل اور غارت گری کا بازار گرم ہو گیا۔ قمری ماہ کی آخری رات تھی۔ چاروں طرف گھپ اندھیرا چھایا ہوا تھا۔ اس اندھیرے کو جلتے ہوئے مکانات کے شعلے، زخمیوں کی چیخ پکار، بے بس اور مظلوم عورتوں کے نالہ و فریاد اور زائد بھیانک بنائے ہوئے تھے، شعلوں کی روشنی میں جو کچھ نظر آرہا تھا اس سے انسانیت کی روح بھی تھرا اٹھتی تھی، گھروں کی تباہی، مال و زر کی لوٹ، عورتوں کی بے حرمتی، بچوں اور بوڑھوں کا قتل یہ ایسے نظارے تھے کہ جن سے معلوم ہوتا تھا کہ تمام ارضی و سماوی بلیات اس مختصر سے خطۂ زمین پر ٹوٹ پڑی ہیں۔

---

[۲۴] لوٹ مار:۔ چار دن تک لوٹ مار اور قتل و غارت گری کا بازار گرم رہا۔ کوئی گھر اور کوئی خاندان اس سے محفوظ نہیں رہا۔ البتہ دوسرے دن جنرل ہیرس نے جنرل بیرڈ کی جگہ کرنل ولزلی کو انتظام پر مامور کر کے بڑے بڑے سرداروں کے گھروں پر فوجی پہرہ ڈال دیا (ماڈرن میسور صفحہ ۲۵) کرنل ولزلی اپنے بھائی لارڈ ولزلی کو واقعات کی خبر دیتے ہوئے لکھتا ہے۔

"۴ر مئی کی شب میں سرنگاپٹم پر جو مصیبت آئی اس کی نظیر نہیں مل سکتی ...... ہمارے کیمپ کے بازار میں ہمارے سپاہی بیش قیمت جواہرات، سونے کی سلاخیں اور دوسری قیمتی اشیاء کوڑی کے مول بیچ رہے ہیں ...... ایک ایک بیش قیمت موتی ایک شیشۂ شراب کے عوض دیا جا رہا ہے ...... ایک فوجی ڈاکٹر نے ایک سپاہی سے دو بازو بند خریدے ہیں .... ان میں ایک کی قیمت ایک جوہری نے تیس ہزار پونڈ بتائی ہے اور دوسرے کی قیمت کا کوئی اندازہ نہیں ...... ہمارے سپاہی اور افسر اس تمام املاک اور خزانہ کو بھی حاصل کرنا چاہتے ہیں جو محل سے دستیاب ہوا ہے" (ایضاً)

میجر آلن جو اس لڑائی میں شریک تھا اپنی یادداشت میں لکھتا ہے۔ "قلعہ کی فتح کے بعد سپاہی اپنے کیمپ کو واپس نہیں گئے۔ چند ہی گھنٹوں کے اندر بڑے بڑے سرداروں اور شرافاء کے گھر لوٹ کر تباہ و برباد کر دیئے گئے"۔

(باقی برصفحہ آئندہ)

سلطان شہید کی موت حقیقتاً نہ صرف اسلامی جاہ وجلال اور اسلامی شان وشوکت کی موت تھی بلکہ یہ ہندوستان کی غیرت وخودداری کی موت تھی۔ جنرل ہیرس سلطان شہید کی لاش کو دیکھ کر خوشی کے عالم میں بے ساختہ پکار اُٹھا تھا۔ "آج ہندوستان ہمارا ہے" یا کلکتہ کے چیف جسٹس سرجان انیسن ٹروتھر نے اپنی خوشی کا اظہار جو ان الفاظ میں کیا تھا "ٹیپو کی طاقت ہی ہماری فوجوں کو شکست دینے کے لئے کافی تھی ...... اس کے مرتے ہی ہندوستان پر ہمارا ہمیشہ کے لئے قبضہ ہو گیا" تو کیا ان الفاظ کی صداقت کو جھٹلایا جا سکتا ہے؟ اور کیا آئندہ ہونے والے تاریخی واقعات پر پردہ ڈالا جا سکتا ہے؟ ذرا تصور کی آنکھوں سے دیکھئے سلطان کی شہادت کے بعد سرنگاپٹم کی کہانی اسی انداز سے ہندوستان کے کون سے گوشے میں نہیں دہرائی گئی۔ وہ دیکھئے ۱۸۰۰ء میں کڈاپہ، کرنول، بلاری، اننت پور، تنجور کی آزادی آخری ہچکیاں لے رہی ہے۔ ۱۸۰۱ء سے ۱۸۰۳ء تک کرناٹک، سورت، اودھ، حیدرآباد، پونا، بڑودہ، ناگ پور، گوالیار، بندھیل کھنڈ، دہلی، جے پور اور جودھپور وغیرہ کو کلوروفارم سونگھا کر آپریشن کے لئے تیار کیا جا رہا ہے اور پھر ان میں سے جو بھی عمل جراحی کیلئے تیار ہوتا گیا اس پر یہ عمل ہوتا رہا یہاں تک کہ ۱۸۴۰ء کے بعد سندھ اور پنجاب کی بھی باری آئی اور دیکھتے ہی دیکھتے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اگرچہ سلطانی خزانہ پر جہاں بے حساب دولت جمع تھی پہرہ ڈال دیا گیا تھا لیکن کئی ایک سپاہی ایک خفیہ راستے سے دروازہ توڑ کر خزانہ میں داخل ہو گئے۔ عجیب تر بات یہ تھی کہ لوگ لوٹ لوٹ کر اپنی جیبیں بھر رہے تھے مگر ایک دوسرے کو چیخ چیخ کر لوٹ سے منع کرتے تھے" (ایضاً ص ۲۱۶)

"پرائز کمیٹی جو لوٹ مار کے مال کو تقسیم کرنے پر مامور تھی محل کی دولت دیکھ کر ششدر رہ گئی ...... جواہرات مقفل صندوقوں میں سربمہر تھے، زیورات، بازوبند، گلوبند، انگوٹھیاں اور سر کے آرائش کی چیزیں بے شمار تھیں ...... دو ہودے مکمل چاندی کے اور بہت سے نقرئی طبق ہیرے اور جواہرات سے مرصع تھے ...... ان کے علاوہ ملبوسات تھے جو پانچ سو اونٹوں پر بار کئے جا سکتے تھے۔ بیش قیمت فرنیچر اور قالین اندازہ سے باہر ...... مالِ غنیمت میں دوربینیں، مختلف قد وقامت کے آئینے اور بیشمار تصویریں تھیں ...... ایک بڑا کتب خانہ تھا جس میں بعض کتابوں کی جلدیں ہیرے وجواہرات سے مرصع تھیں۔ ایک کمرے میں ایک قیمتی ہودا اور تخت رکھا ہوا تھا ...... اس تمام مالِ غنیمت میں سے جو حصہ جنرل ہیرس کو ملا اس کی قیمت ۱۲½ لاکھ ہوتی ہے۔" (ماڈرن میسور ص ۲۵۲)

(مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ سلطنت خداداد میسور ص ۳۲۳ تا ص ۳۳۳)

ان کی آزادی بھی سلب ہوگئی اور جو کچھ کسر باقی رہ گئی تھی وہ ۱۸۵۶ء تک لارڈ ڈلہوزی کی پالیسی "اصولِ الحاق" یعنی ڈاکٹرن آف لیپس Doctrine of Lapse نے پوری کر دی۔

بیشک آج ہم آزاد ہیں اور آزادی کے لئے تن، من، دھن کو بازی پر لگانے والوں کی یادگاریں قائم کرنا ہمارا فرض ہے لیکن یہ سخت ناانصافی ہوگی کہ ہم وطن وملت کے اُس شہیدِ اول کو بھول جائیں جس نے ہمیں آزادی کا درس دیا اور درس بھی اس وقت جبکہ ہندوستان عہدِ طفولیت کے دور سے گذر رہا تھا۔ سر جادو ناتھ سرکار نے اگر یہ کہا ہے کہ "ٹیپو سلطان اپنے زمانہ سے بہت پہلے پیدا ہو چکا تھا" تو کیا یہ غلط ہے؟ نہیں اور ہرگز نہیں تو پھر وہ یقیناً وطن وملت کا پہلا شہید ہے اور شہادت کا شرفِ اوّلیت اسی کو حاصل ہے، سلطان شہید کے حالات اس کے عادات واطوار، اس کے طرزِ حکومت، اس کے اخلاقِ حسنہ، اس کے جذبۂ جہاد، اس کی بے تعصبی رواداری اور اتحاد بین الاقوام اور اتحاد بین المسلمین کے لئے اس کی مساعیِ جمیلہ پر نظر ڈالنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس کے پیشِ نظر کیسے ارفع واعلیٰ اور عظیم الشان مقاصد تھے۔ فتح المجاہدین کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کا ماضی وحال اس کی آنکھوں کے سامنے کھلا ہوا تھا۔ ہندوستان کی خانہ جنگی کو دیکھ کر اس کا دل تڑپ اٹھا اس نے دیکھا کہ اس سے فائدہ اٹھا کر یورپی اقوام ہندوستان کی آزادی کو سلب کرنے کی فکر میں ہیں، اس کا غیور دل اس کو برداشت نہیں کر سکا کہ ہندوستانی خانہ جنگی میں بتلا ہو کر دوسروں کے غلام بن جائیں اس لئے اس نے اپنا مقصدِ حیات یہی قرار دیا کہ ہندوستان کو غیروں کی غلامی سے نجات دلا کر آزاد کرے مسلمانوں میں تنظیم کی ضرورت تھی اور یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ غیروں کے جوئے تلے رہ کر منظم ہو سکیں اسی لئے اس نے اعلان کیا تھا کہ "کرناٹک اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ماتحت علاقوں سے مسلمان ہجرت کر کے سلطنتِ خداداد کے علاقوں میں آکر آباد ہو جائیں"[۴۵] اس تنظیم کے ساتھ ساتھ اس نے مسلمانوں میں ازسرِ نو جہاد کی روح پھونکنی شروع کی اس کے خیال میں یہی ایک علاج تھا جس سے مسلمانوں کی خانہ جنگی ختم ہو سکتی تھی، ساتھ ہی ساتھ اس نے ہندو رعایا کے معیارِ زندگی کو بھی اونچا اُٹھانے میں کوئی کسر نہیں رکھ چھوڑی۔ سلطنت کے اعلیٰ عہدے ان کو دیئے، تجارت، زراعت اور صنعت وحرفت کے ہر شعبہ میں ترقی کرنے کے لئے مراعات ان کو دیں، مسجدوں کے ساتھ ساتھ مندروں پر بھی اس کی نوازشیں یکساں مبذول رہیں، اس کی دلی تمنا تھی کہ ہندو ومسلمان دونوں مل کر آزاد رہیں، آزاد مریں اور آزاد جئیں، یہ تھے وہ

---

[۴۵] بحوالہ تاریخ سلطنت خداداد میسور صفحہ ۵۶

مقاصدِ جلیلہ جن کے حصول کے لئے اس نے اپنی پوری زندگی وقف کردی۔ ان عزائمِ جلیلہ سے اس وقت اگر کوئی واقف تھا تو وہ تھی ایسٹ انڈیا کمپنی، اگر سلطان شہید سے غداری نہ کی جاتی تو نہ صرف ہندوستان آزاد رہتا۔ بلکہ ممالکِ اسلامیہ اور اقوامِ ایشیا بھی یورپین لٹیروں کی دست برد سے محفوظ رہتیں۔

ایسے مجاہدِ جلیل اور بطلِ حریت کے لئے خراجِ عقیدت پیش کیا جاتا رہا ہے اور کیا جاتا رہے گا۔ عقیدت کے پھول نچھاور کرنے والوں میں اپنے بھی ہیں اور پرائے بھی، ہندو بھی ہیں اور مسلمان بھی اور وہ شریف انگریز بھی کہ جن کے ہم قوم افراد کے ہاتھوں سلطان شہید کی جگمگاتی ہوئی شمعِ حیات کو گل کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔

ڈاکٹر جے، آر، ہنڈرسن سی، آئی، ای نے سلطان کے متعلق لکھا ہے کہ "وہ (ٹیپو سلطان) ایک عظیم المرتبت شخص تھا۔ ایسی شخصیت کہ ہندوستان پھر اس کی نظیر نہیں دیکھ سکے گا۔ اس کے ارادے بہت بلند، اس کی قابلیت حیرت انگیز اور سلطنت بہت وسیع تھی، وہ ایک مجاہد تھا اور مجاہدانہ صفات کا حامل۔"[۴۶] ایک امریکن مؤرخ برڈ اُوڈ کلف نے سلطان کی شہادت کے ۲۴ برس بعد مشہدِ سلطانی پر بیٹھ کر کچھ ایسے تاثرات ظاہر کئے تھے۔ "اے آسمانِ جہاد کے ستارے! تو غروب ہو گیا لیکن اُن ذلیل انسانوں کی طرح نہیں کہ جو مغرور و سربلند دشمنوں کے سامنے معافی و جاں بخشی کے لئے خاکِ مذلت پر سر بسجود ہو گئے...... تو شہنشاہی کی زندگی کو ٹھکرا کر شیر کی طرح میدان میں کودا اور سپاہی کی طرح مر گیا...... مجاہدوں کی صف میں رہ کر جان دینا ایسے لوگوں کے ساتھ زندہ رہ کر فرماں روائی کرنے سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ موت بہتر ہے ایسی رسوا کن زندگی سے جو سالہا سال کے اندوہ و انفعال کی سرمایہ دار ہو۔"[۴۷]

گاندھی جی نے اپنے اخبار ینگ انڈیا میں ان الفاظ میں خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں "سلطان ٹیپو کے کارنامۂ زندگی کی یاد دل کے اندر خوشی و مسرت کا طوفان پیدا کر دیتی ہے...ہمیں بھی اس کے اس الہامی مقولے کو یاد رکھنا چاہئے کہ" دو دن شیر کی طرح جینا کتوں کی دو سو سال کی زندگی سے بہتر ہے"[۴۸]

جولائی ۱۹۳۹ء کے میتھک سوسائٹی جرنل میں ایک مضمون "میکنگ آف میسور" کے عنوان سے چھپا تھا لکھا ہے کہ "وہ (ٹیپو سلطان) ایک نہایت ہی اعلیٰ حوصلہ حکمراں تھا وہ صحیح معنی میں "شیرِ میسور" تھا۔ فرانسیسی اور انگریز دونوں اس سے خائف تھے...... اگرچہ آج اس کو گزرے ہوئے سوا صدی سے زیادہ عرصہ ہو چکا ہے لیکن لوگ آج بھی اس کے عمدہ صفات کا لحاظ کر کے ادب و احترام کرتے ہیں اور بمقابلہ معترضین کے اس کے مداح دن بدن

---

[۴۶] بحوالہ تاریخ سلطنتِ خداداد میسور ص ۵۷۳۔ [۴۷] ایضاً ص ۶۳۔ [۴۸] ایضاً ص ۵۳۲۔

بڑھتے جارہے ہیں۔"

یکم نومبر ۱۹۵۶ء کو ریاستِ میسور کے سابق وزیرِ اعلیٰ مسٹر کے۔ ہنومنتیا نے عظیم تر میسور کے افتتاح کے موقع پر جس کے قیام کے لئے انھوں نے زبردست جد وجہد کی تھی پیغام دیتے ہوئے کہا "تاریخی دستاویزات سے ظاہر ہے کہ ٹیپو سلطان ..... کے دو مقاصد تھے ایک یہ کہ ہندوستان کو انگریزوں کے غلبہ سے آزاد کیا جائے دوسرا یہ کہ حکومت کو عوامی بنایا جائے۔ چنانچہ ٹیپو سلطان بعض دستاویزات پر "شہری ٹیپو" کے نام سے دستخط کیا کرتے تھے۔ ان کے ڈیڑھ سو سال بعد انڈین نیشنل کانگریس نے جو کچھ حاصل کیا اس کا خواب ٹیپو سلطان نے دیکھا تھا اور اس کی خاطر انھوں نے اپنی جان بھی قربان کی تھی۔ انھوں نے اپنے ہی وزیروں اور جرنیلوں کی غداری کی وجہ سے شہادت پائی۔ آج بھی لوگ اُن اشخاص کو یاد کرکے اُن پر لعنت بھیجتے ہیں۔ ۱۷۹۷ء میں سلطان کی سلطنت کا جو علاقہ تھا آج عظیم تر میسور کا بھی اُتنا ہی علاقہ ہے۔ یہ عجب حسنِ اتفاق ہے کہ ٹیپو نے منگلور کے قریب ایک بندرگاہ تعمیر کرنے کا کام شروع کیا تھا اور آج ہم پنجسالہ پلان کے تحت اسی جگہ کو ایک عظیم بندرگاہ بنانے کی کوشش کررہے ہیں"[۴۹]

دل کشا انسٹیٹوٹ کلکتہ میں زیرِ صدارت ڈاکٹر کالیداس ناگ "یوم ٹیپو سلطان" منایا گیا۔ صدر نے بتایا کہ انھوں نے بسلسلۂ ریسرچ فرانس کے دورانِ قیام میں اس امر کی شہادتیں فراہم کیں کہ "ٹیپو سلطان اپنے وقت کے ایک زبردست انقلابی تھے، وہ فرانس کے جیکوبن کلب کے ممبر تھے، فرانس والوں نے سلطان کی عزت افزائی کے لئے انھیں فرانس کی شہریت عطا کر رکھی تھی اور انھیں "سٹیزن ٹیپو" کے نام سے مخاطب کرتے تھے۔"[۵۰]

اسی طرح ڈاکٹر علامہ اقبال، مولانا ظفر علی خاں، پروفیسر محمود شیرانی، سیماب اکبر آبادی، مولانا ماہر القادری، مولانا اظہر امرتسری، فاخر ہریانوی، مولانا روش صدیقی، محمود بنگلوری وغیرہم جیسے صدہا حکماء، فضلاء اور شعراء کی صداقت پسند جماعت ہے جو ان کے مداحین کی ہے اور جس نے نہایت کشادہ دلی کے ساتھ سلطان شہید کے حضور میں خراجِ تحسین ادا کیا ہے۔ دو چار نمونے ملاحظہ ہوں:-

ڈاکٹر علامہ اقبال مرحوم نے اپنے مخصوص عارفانہ انداز میں متعدد جگہ مختلف عنوانات سے عقیدت کے پھول نچھاور کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:- ؎

بیشتر رفتم کہ بوسم خاکِ او ❊ تا شنیدم از مزارِ پاکِ او

---

[۴۹] بحوالہ روزنامہ پاسبان بنگلور مورخہ ۲ر نومبر ۱۹۵۶ء یوم جمعہ مطابق ربیع الاول ۱۳۷۶ھ

[۵۰] ماخوذ از سیاست جدید کانپور مورخہ ۱۷ر نومبر ۱۹۶۳ء

در جہاں نتوان اگر مردانہ زیست ؛ ہمچوں مرداں جاں سپردن زندگی ست

پھر ایک دوسرے موقع پر جاوید نامہ میں "پیغام سلطان شہید بہ رودِ کاویری" کے تحت زندگی و موت اور شہادت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:۔ زندگی محکم ز تسلیم و رضا است ؛ موت نیرنج و طلسم و سیمیا است

بندۂ حق ضیغم و آہوست مرگ ؛ یک مقام از صد مقامِ اوست مرگ

می فتد بر مرگ آں مردِ تمام ؛ مثلِ شاہینے کہ افتد بر حمام

ہر زماں میرد غلام از بیمِ مرگ ؛ زندگی اورا حرام از بیمِ مرگ

بندۂ آزاد را شانے دگر ؛ مرگ، او را می دہد جانے دگر

آں دگر مرگ انتہائے راہِ شوق ؛ آخریں تکبیر در جنگاہِ شوق

جنگِ مومن چیست ؟ ہجرت سوئے دوست ؛ ترکِ عالم، اختیارِ کوئے دوست

کس نداند جز شہید[۱] ایں نکتہ را
کو بخونِ خود خرید ایں نکتہ را

مولانا ظفر علی خاں مرحوم نے اپنے تاثرات "سرنگا پٹم" کی نظم میں قلم بند کئے ہیں۔ لکھتے ہیں:۔

سو رہا ہے ترے پہلو میں وہ میسور کا شیر ؛ مایۂ ناز تھا ملت کے لئے جس کا وجود

قوتِ بازوئے اسلام تھی اس کی صولت ؛ اس کی دولت کے دعاگوؤں میں شامل تھے ہنود

کہیں سوتے میں نہ کروٹ یہ مجاہد بدلے ؛ اب بھی اس خوف سے ہیں لرزہ براندام حسود

آخری قول یہ اس کا نہ ہمیں بھولے گا ؛ جس سے قائم ہوئیں آئینِ حمیت کی حدود

شیر اچھا ہے جسے مہلتِ یک روزہ ملی ؛ یا وہ گیدڑ جسے بخشا گیا صد سالہ خلود

مجاہدِ ملک و ملت حضرت ٹیپو سلطان شہید کی یاد میں مولانا روش صدیقی نے قوم کے جذبات کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

(۱) اے شجاعِ ازل! اے ہند کے فرزندِ جلیل ؛ زندگی خود ہے ترے ذوقِ شہادت کی قتیل

نامرادی تری آئینِ وفا کی تکمیل

رزم آرا علمِ جیشِ صداقت تجھ سے ؛ زندہ ہے آج بھی مشرق کی شجاعت تجھ سے

---

[۱] شہید کا اشارہ حضرت ٹیپو سلطان شہید کی طرف ہے (مؤلف)

(۲) ہند کو محرمِ اسرارِ وفا تو نے کیا! ⁂ حقِ وفاداریِ مشرق کا ادا تو نے کیا!
پرچم افشاں علمِ دینِ خدا تو نے کیا!
حلقۂ جادوئے افرنگ کو توڑا تو نے ⁂ ہند میں پنجۂ شیطاں کو مروڑا تو نے

(۳) ہند میں آج جو یہ جلوۂ بیداری ہے ⁂ سطوتِ غیر جو مجبورِ نگوں ساری ہے
یہ ترے شعلۂ ایثار کی گُل کاری ہے
سرِ تکمیل ترا جذب تمام آ پہنچا ⁂ صبحِ آزادیِ مشرق کا پیام آ پہنچا

"آزادیِ مشرق کا پیام" آج جیتی جاگتی صورت میں ہمارے سامنے ہے اور ہم آزادی سے ہم کنار ہیں۔ اس آزادی سے ہمیں محبت ہے اس لئے کہ اس کے حاصل کرنے میں ہم نے اپنی حیثیت سے کہیں زائد جانی و مالی قربانیاں پیش کی ہیں اور قید و بند کے مصائب و شدائد جھیلے ہیں۔ سلطان شہید نے آزادی کی شمع کو روشن کیا تھا ہم نے اس کو بجھنے نہیں دیا۔ اس سلسلے میں شہدائے بالاکوٹ کے سردارِ اعلیٰ سید احمد شہید بریلویؒ اور اُن کے رفقاء کار اور معتقدین کے کارنامے بھلائے نہیں جاسکتے، ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی میں سب سے اہم پارٹ ہم نے ادا کیا ہے اور اس کے بعد بھی مجاہدینِ پنجتار و ستھانہ نے ہندوستان کی آزادی کے لئے سر دھڑ کی بازی لگائی ہے۔ ماخوذین مقدمہ انبالہ ۱۸۶۲ء بالخصوص مولوی محمد جعفر تھانیسری اور اکابرینِ محلہ صادق پور پٹنہ کی خانہ ویرانی بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ "ریشمی خطوط کی تحریک" اور "تحریکِ خلافت" بھی آزادیِ وطن کی خاطر تھی اور اس کے روحِ رواں بھی تو ہم ہی تھے، غرضیکہ سلطان شہید کے سبق کو ہم نے بھلایا نہیں اس کا اعادہ ہر دور میں اکابرینِ ملت کے ذریعہ ہوتا رہا۔ لیکن آج جبکہ ہم آزاد ہیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان کی خدمات کا اعتراف تو کجا انہیں بھلانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کے چودھویں ایڈیشن کو دیکھئے۔ ہندی لیڈروں میں صفِ اوّل کے نہیں صفِ دوم کے ایک ایک لیڈر کا حال پڑھ لیجئے۔ آپ کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ مولانا محمد علیؒ کا تمغۂ افتخار "گمنامی" ہے کہ جنھوں نے بقولِ مسٹر ولنٹائن شرل "کانگریس میں داخل ہو کر امن پسند ہندوؤں میں جرأت کے عناصر پیدا کئے اور مسلمان فوج کو بغاوت پر آمادہ کیا تھا۔[۵۲] حضرت مولانا محمود الحسنؒ کا نشانِ امتیاز "بے نشانی" ہے کہ جنھوں نے "ریشمی خطوط" کے ذریعہ بیرونی ممالک افغانستان، عرب و ترکی وغیرہ کو ہندوستان کی مدد کے لئے آمادہ کیا اور اندرونِ ملک انگریزوں سے آزادی حاصل کرنے کے لئے بغاوت کی تنظیم کی۔ بہرحال یہی انداز دوسرے مسلم لیڈروں کے ساتھ ہے لیکن پروپیگنڈہ کی اس سحر کاری سے نہ ہمیں مرعوب ہونا ہے اور نہ بددل ہونا ہے، ہمیں ہند کی آزادی کو بہر صورت برقرار رکھنا ہے اور داخلی و خارجی خطرات کا جن سے ملک دوچار ہے ڈٹ کر مقابلہ کرنا ہے اس لئے کہ آزادی کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہم سے زائد اور کس کو ہو سکتا ہے؟

۵۲ "اضطرابِ ہند" مصنفہ سر ولنٹائن شرل۔ مسلمانوں کا ایثار اور آزادی کی جنگ۔ ص ۱۳۱ مصنفہ عبدالوحید خاں۔

لی دروازہ
ڈی دروازہ
نی دروازہ
نگلور دروازہ
سور دروازہ
ھی دروازہ
جس میں انگریزی فوج پوشیدہ تھی۔
کے لئے دو الٹی توپیں پڑی ہوئی ہیں۔
گاف جس میں داخل ہو کر حملہ کیا گیا۔
بتیری۔
مسجد احمدی۔
مندر سری رنگا سوامی۔
راجہ میسور کا محل۔
سلطانی محل۔
مندر۔
= پختہ چہار دیواری۔
شہید سلطانی۔
صادق کی اصلی قبر شرقاً غرباً
صادق کی نقلی قبر شرقاً غرباً۔
مسجد اعلیٰ۔
مندر۔
بتیری۔
محل۔
مسجد باتری
--- خام چہار دیواری۔
بارکیں۔
بارکیں۔
مسجد حسینی
مسجد صفدری۔
مندر۔
اناج کا مخزن۔
کمان۔
موجودہ ریلوے اسٹیشن۔
دریائے کاویری کی شمالی شاخ

حکیم عبدالرحمٰن سہارنپوری

ہندوستان کا ایک پُرگو عربی شاعر

جناب ڈاکٹر حامد علی خاں صاحب رامپوری ایم، اے، پی، ایچ، ڈی (علیگ)

آج اہلِ علم میں غالباً ایسا کوئی نہ ہوگا جو ضلع سہارنپور کے 'مظاہر علوم' نامی دارالعلوم سے تو واقف ہو مگر اس دارالعلوم کے ممتاز ترین فاضل و محدث احمد علی[1] بن لطف اللہ انصاری سہارنپوری متوفی ۱۲۹۷ھ/۱۸۸۰ء سے ناآشنا ہو۔ درحقیقت موصوف نے اس قدر ذوق، خلوص، مستعدی اور جدوجہد سے عرصہ دراز تک حدیث رسول صلعم کا درس دیا کہ آپ کا شمار ہندوستان کے مشہور محدثین کی فہرست میں ہوتا ہے، آپ نے اپنے کو مظاہر علوم سے وابستہ کرکے اپنی طرح دارالعلوم کا نام بھی زندہ کردیا۔ مگر افسوس ہے کہ مرحوم جیسے عالم باعمل کے اخلاف کا حال بالکل نہیں ملتا۔ مجھے ان کے ایک صاحبزادے حکیم عبدالرحمٰن انصاری کا حال معلوم ہو سکا ہے جو عربی زبان کے شاعر، فاضل، ادیب، اعلیٰ محدث اور کامیاب طبیب تھے۔

مولانا آزاد لائبریری (علی گڈھ مسلم یونیورسٹی) کے ذخیرۂ حبیب گنج، میں 'التحفۃ العثمانیہ' نامی ایک عربی مخطوط (رقم ۲۸/۱۲۲) ہے۔ اس قلمی کتاب کے ایک سو انچاس ۱۴۹ صفحات میں مختلف عنوانوں کے تحت بارہ سو ترپن ۱۲۵۳ اشعار پر

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر۔ سید عبدالحی بن فخر الدین بن عبدالعلی رائے بریلوی لکھنوی۔ المتوفی ۱۳۴۱ھ (دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۷۵ھ) ج ۷ ص ۴۹۳، الثقافۃ الاسلامیہ فی الہند، سید عبدالحی المذکور (مطبوعہ دمشق ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء) ص ۱۴۰۔ حدائق الحنفیہ۔ حافظ فقیر محمد جہلمی خلف حافظ محمد سفارش تلمیذ مفتی صدر الدین خاں آزردہ (مطبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء) ص ۴۹۲، INDIA'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF HADITH LITERATURE BY M. ISHAQ (ASHRAF PRESS, LAHORE, 1955) PAGE 183.

مشتمل دسیوں قصائد کا مجموعہ ہے، تمام اشعار ایک بحر اور ایک قافیہ میں لکھے گئے ہیں۔ اس تسلسل کے باعث اِس مجموعۂ کلام کو طویل نظم کے نام سے بھی تعبیر کر سکتے ہیں، اس میں بچپن کے مختصر حالات، تحصیلِ علم کی اجمالی کیفیت کسبِ معاش کے لئے سفر، مشاغلِ حیات اور زندگی کے اہم واقعات معلوم ہوتے ہیں، لہٰذا اس اعتبار سے "التحفۃ العثمانیہ" کو حکیم صاحب کی خود نوشت آپ بیتی کہا جا سکتا ہے مگر اس مجموعۂ کلام میں نواب محسن الملک، عماد الملک، مسٹر کن، فرید الملک، نواب مکرم الدولہ، لائق علی خاں، نواب مختار الملک، نواب وقار الملک، نظام الملک، نواب اقتدار الملک، بشیر الدولہ، راجہ نرندر، راجہ کشن پرشاد، نواب نادر جنگ، نواب افسر جنگ، اسد یار جنگ نواب شرف یاب جنگ، حکیم عبدالعزیز خاں، سلطان الحکماء ڈاکٹر وزیر علی خاں، مولانا انوار اللہ خاں، مولانا زکی الدین، قاری عبدالرحمٰن صدیقی فرزند علی، شمس العلماء ظفر جنگ، نواب آصف الدولہ، نواب نثار یار جنگ، والی حیدر آباد نواب میر عثمان علی خاں اور اُن کے مصاحبین نواب محبوب یار جنگ، نواب محبوب یار الدولہ، نواب داور الملک، نادر الدولہ اور راجہ مُرلی منوہر کی مدح سرائی کے ساتھ اُن کے اہم کارناموں کو بیان کیا گیا ہے۔ وزیر ریاست نواب مختار الملک کے انتقال کے بعد وزارتِ عظمیٰ کے منصب کو حاصل کرنے کے لئے امراء کی باہم رسہ کشی وغیرہ جیسے واقعات کو عربی اشعار میں تحریر کیا گیا ہے، اس لئے "التحفۃ العثمانیہ" کو ریاستِ حیدر آباد کی مختصر تاریخ کے نام سے بھی موسوم کیا جا سکتا ہے۔

حکیم صاحب کے نبیرہ مولوی محمد نسیم صاحب[1] نے اپنے مکتوب ۲۱ مارچ ۱۹۶۲ء میں جو راقم کے نام سے ممدوح کے مختصر سوانح حیات سپردِ قلم کئے تھے، اِس مکتوب اور "التحفۃ العثمانیہ" میں درج شدہ معلومات کے پیشِ نظر حکیم صاحب کے حالاتِ زندگی ذیل میں تحریر کئے جاتے ہیں۔

سید احمد علی صاحب محدث سہارنپوری کے چھ صاحبزادے تھے، اُن میں حکیم عبدالرحمٰن فرزندِ دوم تھے۔ چھ سال کی عمر میں حفظِ قرآن شروع کیا، پھر فارسی تعلیم پائی۔ بعد ازاں عربی کے درسِ نظامی اور مروجہ معقولات و منقولات کی کتابیں پڑھیں جیسا کہ خود لکھا ہے:-

فمازال شغلی بالعلوم ودرسها ❊ الی اننی اتممت درسا نظامیا

---

[1] ساکن دِرجیا نگر، مَلے پلی۔ حیدر آباد دکن۔ آندھرا۔

حدیثا و تفسیرا و فقھا و حکمۃ ؛ وطبا و تجویدا و علما معانیا

فنلت بفضل اللہ منھا لبانتی ؛ باوفر حظ کان فیہ غنائیا

حکیم صاحب نے علمِ حدیث کی تعلیم خصوصیت کے ساتھ اپنے والد ماجد سے پائی اور عربی فنونِ ادب کی تحصیل اپنے عہد کے مشہور و معروف فاضل مولانا فیض الحسن سہارن پوری متوفی ۱۳۰۴ھ سے کی، ظاہری علوم کی تکمیل کے بعد علومِ معرفت کا شوق پیدا ہوا تو حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کی خدمت میں حاضر ہو کر اُن کے حلقہ مریدین میں شامل ہوئے اور اپنے شوق کی تکمیل کی۔

حکیم صاحب نے کسبِ معاش کے لئے طب کے پیشے کو اختیار کیا۔ اٹاوہ میں اُس وقت کوئی حاذق طبیب نہیں تھا۔ لہٰذا تحصیل دار محمد نظیر گنگوہی نے آپ کو صورتِ حال سے آگاہ کرتے ہوئے اٹاوہ میں کامیابی کے امکانات بتائے اور اپنے مکتوب میں وضاحت کی کہ تاخیر نہ کی جائے اور جلد از جلد اٹاوہ پہنچا جائے۔

حکیم صاحب نے پُرخلوص مشورے کو قبول کیا، رختِ سفر باندھا اور اٹاوہ پہنچ کر مطب شروع کر دیا۔ جلد ہی شہرت حاصل ہو گئی، حکیم صاحب نے اٹاوہ جانے اور مطب کرنے کا واقعہ قدرے تفصیل سے لکھا ہے۔ صرف چار شعر درج کئے جاتے ہیں:-

وکانت سہارنفور مسقط راسنا ؛ ودار الاُلیٰ ابلت نواھم شبابیا

فاُنئت من ذاری وذی رحم بھا ؛ وغودرت فی مِحَن مَحَونَ سوادیا

محمد نظیرُ اذلم یجد فی مقامہ ؛ طبیبا لہ علم وحذق دعانیا

وعاشرت فیھم والطبابۃ حرفتی ؛ اعالج فیھا کل من جاء شاکیا

حکیم صاحب کے ایک شفیق دوست ممتاز علی میرٹھی نے حیدر آباد جانے کا مشورہ دیا تاکہ خاطر خواہ ترقی کی جا سکے۔ اتفاق سے نواب محسن الملک معتمد مال ریاست حیدر آباد اپنے اعزا و احباب سے ملاقات کے لئے اٹاوہ آئے۔ حکیم صاحب کا تعارف ہوا اور نہایت خوش گوار تعلقات قائم ہو گئے۔ نواب محسن الملک نے ممتاز میرٹھی کی رائے سے اتفاق کیا اور واقعی ترقی کی خاطر سفر حیدر آباد ضروری قرار دیا۔ نواب صاحب کے بے حد اصرار پر آپ نے حیدر آباد کو روانگی کا عزم کیا۔ سفر سے قبل سہارنپور جا کر والدین کے پاس حاضر ہوئے اور تعظیم و تکریم کو

ملحوظ رکھتے ہوئے اپنی ترقی کے پیشِ نظر حیدر آباد جانے کی اجازت کی درخواست کی۔ والدین نے مجبوراً اجازت دی۔ آپ رفقائے سفر مولانا محسن الدین کاکوروی، ملا عبد القیوم اور مولانا ہدایۃ اللہ دہلوی کے ہمراہ عازمِ اورنگ آباد ہوئے۔ اس سلسلے کے چند شعر یہ ہیں:-

تراہ اذا ما زرتہٗ متواضعا ؛ ومبتسما عند المکارہ ناشیا

لاخلاصہ منی قدیما یحثنی ؛ الی حیدرآباد اشدٌ رحالیا

فجئتُ عجولا والدیّ ازورہم ؛ وابدی لھم مُستأذنا ما بدیٰ لیا

فصدوا وقاموا ینصحونی نصیحۃ ؛ ولم یرتضوا الی فرقۃ وتنائیا

ولکننی لم امتثلھم غوایۃ ؛ ومن لم یطعھم کان للویل داعیا

فودعت داری وانصرفت الی النویٰ ؛ الی محسن الملک الذی قد دعانیا

وکان رفیقی محسن الدین فارعا ؛ شوامخ عزٍّ ماجد الاصل زاکیا

امینا باسرار الحدیث فلم یکن ؛ یذیع لوقت مودع السر فاشیا

واخر ملا عبدُ قیومُ بن الذی ؛ ترعرع فی بیت الاماجد ناشیا

حیدر آباد پہنچتے ہی امیر پائیگاہ نواب خورشید جاہ بہادر کے طبیبِ خاص مقرر ہوئے اور سفر و حضر میں ساتھ رہتے مگر آپ کو یہ ملازمت پسند نہ تھی، اور یہ اُن کے توقعات سے بہت فروتر تھی جیسا کہ ان کے شعروں سے واضح ہوتا ہے:-

وانّی وانّی قد وثقت بوعدہ ؛ اراہ وخلف الوعد جمعا منافیا

فیا لفتی فیما ظننت وغرّنی ؛ مواعیدہ یالیت قالھا لیا

اسی لئے کچھ عرصے بعد ملازمت سے مستعفی ہو کر فرمانروائے ریاست نواب میر محبوب علی خاں کے دربار کا رُخ کیا، لیکن یہاں بھی حالات نامساعد رہے اور اہلِ دربار کی سازشوں اور ریشہ دوانیوں کے باعث ہٹ جانا ہی بہتر سمجھا۔ اب آپ کے مصائب و آلام کا دور شروع ہوا۔ عسرت و تنگدستی سے زندگی بسر کرنا پڑی مگر تکلیفوں میں صبر و تحمل کا دامن کبھی ہاتھ سے نہ چھوٹا اور ہمیشہ خندہ پیشانی کے ساتھ احباب و اغیار سے ملے۔ ہمتِ مرداں مددِ خدا پر

عمل کرکے حیدر آباد میں "شفاخانہ رحمانیہ" نامی شفاخانہ قائم کیا، نیز اس کو عوام و خواص میں مقبول بنانے اور اسکو مستحکم کرنے کے لئے امکان بھر کوشش کی۔

نواب عماد الملک بہادر کے توسط سے موجودہ نظام نواب میر عثمان علی خاں بہادر تک رسائی ہوئی اور نواب موصوف کی سفارش سے دو سو روپے ماہانہ مشاہرہ مقرر ہوا جو زندگی بھر باقی رہا۔ نیز حکیم صاحب کی طب میں حذاقت تسلیم کی گئی، چنانچہ ۱۹۲۳ء میں حکیم صاحب نے اپنے طبی تجربات کو "طبِ عثمانی" کے نام سے مرتب کرکے اعلیٰ حضرت کی خدمت میں پیش کیا تو شرفِ قبولیت عطا فرمایا گیا، دس ہزار روپے کا نقد انعام دیا گیا، مزید اظہارِ خوشنودی کے طور پر شفاخانہ رحمانیہ کے لئے ایک سو پچیس ۱۲۵ روپے ماہانہ کی امداد مقرر فرمائی گئی اور تجربات کا یہ مجموعہ حکومت کی طرف سے شائع کرکے ملک کے تمام یونانی دواخانوں کو فراہم کیا گیا۔ انعام و اکرام کا ذکر حکیم صاحب نے بھی کیا ہے :-

فامضی علیہ الحکم بالمأتین ان ٭ تزف الی کل شہر توالیا

وعشرۃ آلاف حبانی سواھما ٭ لاقضی بھا منی الروایا الکوالیا

حکیم صاحب کو قرآن مجید سے محبت عشق کے درجے تک تھی۔ ماہِ صیام میں اُن کا مکان عام مہمان خانہ ہوتا تھا ہند اور بیرونِ ہند کے حفاظ تراویح میں قرآنِ کریم سنانے آتے تھے اور آپ سیر چشمی کے ساتھ نواردِ حفاظ کے فرائض ضیافت سے عہدہ برآ ہوتے۔ رمضان کی راتوں میں حافظوں و قاریوں سے قرآن سنتے اور خود بھی بکثرت تلاوت کرتے۔ رمضان کی راتوں میں تین گھنٹے سے زائد آرام نہیں کرتے تھے۔

حکیم صاحب نے بیحد فیاض طبیعت پائی تھی۔ دیتے وقت اپنی کسی ضرورت کا لحاظ نہ رکھتے، دیتے اور بے تکلف دیتے اور دے کر خوش ہوتے۔ پرانے دستور کے مطابق اپنے قدیم دوستوں اور اُن کی اولاد کے ساتھ شریفانہ برتاؤ کرتے تھے۔

حکیم صاحب نے حیدر آباد میں اپنی جوانی اور بڑھاپے کا پورا زمانہ گذارا مگر اس عرصے میں نہ مکان بنایا اور نہ جائداد خریدی۔ مسافروں کی طرح زندگی بسر کی اور مسافروں کی مانند ہی ۱۳۴۶ھ میں اِس دنیا سے رخصت ہوئے۔ آپ کی زندگی حدیثِ نبوی "کن فی الدنیا کانک غریب او عابر سبیل" کا مصداق تھی۔

حکیم صاحب فنِ حدیث، ادب اور طب میں بے مثل تھے۔ جب کبھی حدیث یا ادب کی دقیق سے دقیق بات

دریافت کی گئی، برجستہ جواب دیا۔ بارہا کا تجربہ تھا کہ علمائے حیدر آباد سے بعض مسائل پر سوالات کیے گئے تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا مگر حکیم صاحب کی طرف مراجعت کرنے پر فوراً تسلی بخش جواب ملا۔ آپ نے خاص طور سے مذکورۂ بالا تین فنون کا درس آخر عمر تک دیا۔ اٹاوہ میں ہنسوہ (فتح پور) کے ایک شریف زادے ابوالقاسم کا تلمذ خود انھوں نے لکھا ہے:۔

ابوالقاسم الناوی معی باتاوۃ ÷ یدارسنی من العلوم المبادیا

حیدر آباد میں آپ کے تلامذہ کی فہرست بہت طویل ہے۔

حکیم صاحب کو عربی زبان پر کامل عبور تھا اور محاورات زبان کے استعمال پر اچھی قدرت تھی۔ خداداد طبیعت کی موزونیت اور عربی ادبیات میں مہارت ہی کا یہ نتیجہ ہے کہ 'التحفۃ العثمانیہ' نامی بارہ سو ترپن (۱۲۵۳) اشعار کا مجموعہ ایک وزن اور ایک قافیے میں لکھا گیا۔ پھر اس پر ہی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ہر صفحے پر مشکل الفاظ، مرکبات اور امثالِ عرب کی سیر حاصل تشریح کرنے کا اہم کام انجام دیا گیا۔ اس نسخے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حکیم صاحب نے اس پر نظرِ ثانی کی تھی اور اپنے کلام میں بذاتِ خود اصلاحات کی ہیں۔ کسی کسی شعر میں ایک لفظ کو قلمزد کرکے دوسرا لفظ لکھا ہے کہیں مصرعوں کو بدلا ہے، کہیں مکرر مصرعہ تحریر کیا ہے۔ بعض جگہوں میں ایک شعر کی جگہ دوسرا شعر پہلے کو قلمزد کرکے درج کیا ہے۔ 'التحفۃ العثمانیہ' کے علاوہ نواب عثمان علی خاں بہادر آصف جاہ کی مدح میں ایک سو پچیس اشعار کا قلمی قصیدہ مولوی محمد نسیم صاحب کے پاس محفوظ ہے۔ اس قصیدہ کا قافیہ 'ی' ہے اور بحر بھی 'التحفۃ العثمانیہ' کے مجموعہ کلام کی مانند ہے۔ اس قصیدہ کے سترہ منتخب اشعار میرے پاس موجود ہیں۔

حکیم صاحب کا عربی کلام کس قدر تھا؟ اس کا جواب یقین سے نہیں دیا جاسکتا۔ ان کا کلام طبع نہیں ہوا۔ صرف مولوی عبدالجلیل نعمانی رامپوری کی تصنیف 'جواب شافی' (مطبوعہ مطبع سہیل دکن، حیدر آباد ۱۳۰۹ھ) صفحہ ۲۸۰ میں تقریظ کے چھ شعر قافیہ 'ك' میں چھپے ہوئے مل سکے ہیں۔ وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ حکیم صاحب کا مجموعہ کلام (۱۲۵۳ + ۱۲۵ + ۶ = ۱۳۸۴) تیرہ سو چوراسی اشعار سے زائد ہوگا لیکن کلام مخطوط ہونے کی وجہ سے محفوظ نہیں رہا اور ضائع ہوا۔

حکیم صاحب کی عربی دانی، قادر الکلامی اور کلام کی جزالت و پختگی وغیرہ اعلیٰ اوصاف کے پیشِ نظر ہندوستان

کے مشہور ادیب و نقاد خواجہ الطاف حسین حالؔی نے ابوالبقا صالح بن شریف الرندی الاندلسی کے مشہور مرثیہ اندلس کے قافیہ و وزن کو اختیار کرتے ہوئے ہندوستان کی تباہی و بربادی کا مرثیہ لکھنے کی خواہش کی تھی، اور حکیم صاحب نے نہایت پُر درد مرثیہ لکھا تھا۔ مگر افسوس ہے کہ اس مرثیے کا پتہ نہیں چل سکا اور ایک شعر بھی دستیاب نہیں ہوا۔ اس واقعے سے دو باتیں ضرور ثابت ہوتی ہیں۔ اوّل یہ کہ حکیم صاحب اپنے زمانے میں لغتِ عربی کے ممتاز ہندوستانی شاعر تھے کیوں کہ ظاہر ہے کہ حالؔی نے اردو زبان میں 'مدوجزرِ اسلام' لکھ کر جس کام کو خود کیا تھا، وہ اسی کام کی عربی میں تکمیل کے خواہاں کسی معمولی عربی گو شاعر سے نہیں ہوتے۔ دوسرے یہ کہ آپ کا عربی کلام یقینی طور پر زائد تھا اور کلام کا معتدبہ حصہ ضائع ہوگیا۔

موجودہ کلام کو سامنے رکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ حکیم صاحب کے کلام میں سادگی اور روانی ہے۔ الفاظ کا انتخاب اور بندش قابلِ تعریف ہے، محاورات و امثال کا برمحل استعمال ہے۔ بطور نمونہ ذیل میں کچھ اشعار درج کئے جاتے ہیں تاکہ قارئین ہندوستان کے عربی گو شاعر کے کلام کو پڑھ کر اپنی رائے قائم کر سکیں:۔

وما ذقتُ من حرّ الزمان وقرّہ ؛ وما متنی سوء ینکّب حالیا

(میں نے زمانے کے گرم و سرد کا مزہ نہیں چکھا ہے، اور نہ میں ایسی دشواریوں سے دوچار ہوا ہوں جو میرے تغیرِ حال کا باعث ہوں)

وما کنت ادری قبل ذالک ما الجفا ؛ وما اعرف البلوی من الدھر ما ھیا

(میں جفا آشنا نہ تھا، اور نہ مجھے زمانے کی آزمائشوں کا علم تھا)

وکنت ابن شیخ الھند عمت علومہ ؛ ادانی طلاب بھا والا قاصیا

(مجھے اس بلند پایہ ہندی عالم کی فرزندی کا شرف حاصل ہے جس کے علم و فضل سے دور و نزدیک بہرہ مند ہوا)

وفوقت من ضرع العلوم حلیبہ ؛ افاویق فی بیت المکارم ناشیا

(میں مختلف علوم و فنون کے گہوارے کا تربیت یافتہ اور عظمت و بزرگی کی فضاء کا پروردہ ہوں)

بلوت رجالاً فی ابتلائی نقطّعوا ؛ ھُم، واصحابی العری والاواخیا

(میں نے مصائب میں لوگوں کو آزمایا ہے مگر دوست احباب نے تعلقات اور برادری کا پاس نہیں کیا)

لہ مرثیہ اندلس کا مطلع یہ ہے:۔ لکل شیٔ اذا ماتم نقصان ؛ فلا یغر بطیب العیش انسان

بلوت کثیرا یدعون مودتی ؛ فلم ار فیھم خالص الود صافیا

(میں نے مدعیانِ محبت کو خوب آزمایا لیکن کوئی بھی محبت کا پکا اور پُرخلوص نظر نہیں آیا)

الم تسئلوا عنی اناسا وقد بلوا ؛ علی فتنۃ صماء کیف اصطباریا

(کیا تم نے میرے بارے میں لوگوں سے دریافت نہیں کیا ہے؟ انھوں نے مجھے رنج ومحن میں آزمایا مگر مجھے صابر ہی پایا)

لقد شھد الاعداء عنی شھادۃ ؛ بان لا اجبت الرعب اذا ما دعانیا

(دشمن بھی شاہد ہیں کہ جب کسی نے مجھ سے فریاد کی تو مجھے پس وپیش نہیں ہوا)

وما فزعی دون الالہ وانما ؛ الی اللہ اشکو لا الی الناس ما بیا

(میں خدا کے علاوہ کسی سے نہیں ڈرتا، میں صرف اللہ سے عرضِ غم کرتا ہوں لوگوں سے داد نہیں چاہتا)

نواب محسن الملک کی مدح کے چار شعر

کریم سما اصلا ومجدا وسوددا ؛ وعلما وحلما وافرا دمعالیا

(ممدوح شریف ہے، وہ حسب ونسب، سیادت وبزرگی، دانش وحکمت اور محاسن اوصاف کے اعتبار سے بہت اونچا ہے)

وفاضت ایادیہ علی کل طائف ؛ فازری بمعن عندھا وایادیا

(اس کی سخاوت ہر شخص کے لئے عام ہے۔ اس کی کشادہ دستی نے معن کو ہیچ کر دیا ہے)

عطوفا علی الغرثی زعیما بشانھم ؛ نزوعا عن الشح المطاع تقالیا

(وہ بے کسوں کا غم خوار اور کفیل، بخل وخست سے دور اور ان کا دشمن ہے)

ماثرہ مشھورۃ فی بلادنا ؛ لہ من اعاجیب تروق النوادیا

(ہمارے ملک میں اُس کے کارنامے مشہور ہیں۔ اس کی حیرت انگیز کارگزاریاں محفلوں کی زینت بنتی ہیں)

راجہ کشن پرشاد کی مدح کے سات شعر

وان لہ حظا من العلم وافرا ؛ وان لہ سھما من الخلق وافیا

(ممدوح کا علم میں بڑا حصّہ ہے، اور اخلاق وکردار میں نمایاں مقام ہے)

وان له طبعا سليما ودربة ؛ بها تهتدی العمّال حكما سياسيا

(وہ سلیم الطبع ہے، اس کے تجربوں سے ارباب حکومت رہنمائی حاصل کرتے ہیں)

شهاب يضيئى المدلجين بضوئه ؛ رواء يروّى كل من جاء ظاميا

(وہ ایسا روشن ستارہ ہے جس سے راہ گیر راہ یاب ہوتے ہیں، وہ ایسا جوئے رواں ہے جس سے ہر تشنہ لب سیراب ہوتا ہے)

فطين ذكى لوذعى وما به ؛ من العيب دون البذل سرا وجاهيا

(صاحبِ فراست ہے، ذہین اور نہایت دور اندیش ہے، اس میں کوئی خرابی نہیں اِلّا یہ کہ کھلے اور چھپے طور پر مال خرچ کرتا ہے)

حلو على الاصحاب مرّ على العدیٰ ؛ فجتمع الفتنين مرّا وما ذيا

(دوستوں پر مہربان، دشمنوں پر سخت، اس طرح اس کی ذات میں سختی اور نرمی باہم آمیز ہے)

عطى نفسه فيما اطاع مليكه ؛ فلله من قرم مطيعا وعاصيا

(اپنے آقا کی اطاعت میں اپنے نفس کی نافرمانی کرتا ہے۔ خدا کی شان ہے کہ فرمانبرداری اور نافرمانی جیسی متضاد صفات کا حامل ہے)

له بشيوخ الدين فرط عقيدة ؛ وما بسواهم كان للوقت راعيا

(اس کو بزرگانِ دین سے بڑی عقیدت ہے، ان کا پاس و خیال ہمیشہ ملحوظ ہوتا ہے)

نواب میر عثمان علی خاں بہادر آصف جاہ کی مدح میں لکھے ہوئے قصیدے کی تشبیب[1] کے آٹھ شعر

ابدر تجلّی ام جبين بدا ليا ؛ ارمح تثنّى ام قوام اماميا

(ماہِ تمام چمکا یا کسی کی پیشانی نظر نواز ہوئی؟ نیزہ نظروں کے سامنے لچکا یا کوئی قدِ رعنا؟)

وتلك العيون النجل كنا نخالها ؛ مراضا فبانت اسهما ومواضيا

(وہ جن فراخ آنکھوں کو بیمار سمجھا کرتے تھے، انھوں نے خوب خوب تیر اور تلواریں برسائیں)

أمن نظرة عن غير قصد اصابنى ؛ جنون الهوىٰ فاستاسرتنى الغوانيا

(کیا یہ ایک نگاہِ غلط انداز کا کرشمہ ہے کہ میں جنونِ عشق میں گرفتار ہو گیا اور مجھے مطربۂ شیریں نوا نے اسیرِ دام بنالیا)

---

[1] صرف اسی مدحیہ قصیدے میں تشبیب کے اشعار ہیں۔ دوسرے مدحیہ قصائد میں محض ستائش ہی ہے۔

صبوتُ بسلمیٰ فاعتکفت بحیّھا ؛ وادّمیتُ آداب الغرام کما ھیا

(میں سلمیٰ کا شیدائی ہوں، اسی لئے اس کے قبیلے کا معتکف ہوں۔ میں نے عشق کے آداب کا پورا پورا حق ادا کیا ہے)

واجھدتُ نفسی کی تجود بعطفۃ ؛ علیّ فما الفیتُ الا تمادیا

(میں نے پوری کوشش کی کہ میرے اوپر بھی نظر عنایت ہو جائے مگر تغافل کے سوا کچھ حاصل نہ ہوا)

ولو علمت انی الجدیر بحبّھا ؛ وان ھواھا راسخ فی فؤادیا

(کاش وہ جانتی کہ اس کی محبت کا ہی سزاوار ہوں، اور اس کی محبت میرے دل میں گھر کر چکی ہے)

لما استخلصت من کنتُ بسبقہ ؛ ولا اتخذت غیری خلیلا مصافیا

(تو دوسرا قابلِ ترجیح ہرگز نہ ہوتا، اور نہ میرے علاوہ کسی کو پُرخلوص دوست سمجھا جاتا)

ولکن احکام الھویٰ جاھلیۃ ؛ فلم ترفی اھلیہ بالعدل قاضیا

(محبت کے آئین علم وخرد کے تابع نہیں، اس لئے اہلِ محبت کے حق میں عدل و انصاف کا فیصلہ نظر نہیں آئے گا)

مختار الملک وزیر ریاست کے مرثیے کے چند شعر

وکان یسوس الملک عدلا وحکمۃ ؛ وکان خبیرا وافر الحزم داھیا

(مرحوم عدل اور دانائی کے ساتھ ملک پر حکمرانی کرتا تھا۔ باخبر، نہایت ہوش مند اور مدبّر تھا)

وکان جلیداً اصمعیا فؤادہ ؛ ذکیا سریع الفھم جدا وقاھیا

(وہ جری اور بیدار مغز تھا۔ دانا، نہایت ذہین اور پاک زندگی کا مالک تھا)

وکان نزیہ النفس فی الصبر غایۃ ؛ وفی الحلم اعجازا وفی البذل طائیا

(وہ پاکیزہ نفس، بہت صابر، انتہائی حلیم اور سخاوت میں طائی روایت کا حامل تھا)

لہ حکم لقمان، سماحۃ حاتم ؛ ذکاء ابن عباس، وفاء ابن عادیا

(لقمان کا فیصلہ، حاتم کی سخاوت، ابن عباس رضؓ کی سوجھ بوجھ اور سموئل ابن عادیا کا ایفاءِ عہد اس ذات میں جمع تھا)

وان الرعایا یبذلون نفوسھم ؛ علیہ وکانوا یبتغون المراضیا

(رعایا اس پر جان چھڑکتی تھی اور اس کی خوشنودیوں کی طالب ہوتی تھی)

قریحتہ الوقاد یشرق ضوءھا ؛ لہ غامضات الملک کلاً کما ھیا

(اس کی روشن طبع ملک کی تمام پیچیدگیوں میں شمعِ راہ بن جاتی تھی)

ودانت لہ صید الرقاب ولم یروا ؛ لانفسھم دون الاطاعۃ ھادیا

(اس کے روبرو سرکشوں کی گردنیں جھک جاتی تھیں اور بجز فرماں برداری کوئی دوسری راہ نظر نہ آتی تھی)

وقد جمع الحذاق من کل موطن ؛ واحضر جمعا من ذوی الھند طاحیا

(مرحوم نے ہر مقام سے دانش مندوں کو جمع کیا تھا اور ان ہندوستانیوں کا ایک شیرازہ بنایا تھا)

اشاع العلوم المغربیۃ کلھا ؛ واصبح فیھا للمدارس بانیا

(انھوں نے تمام مغربی علوم کی اشاعت کی اور ریاست حیدرآباد میں مدرسوں کی بنیادیں ڈالیں)

یری للرعایا ان تکون علومھم ؛ علیٰ حسب ما تغنی وتکفی الدواعیا

(ان کی رائے تھی کہ عوام کو ان علوم کی تحصیل کرنی چاہیے جو ان کی ضرورت پوری کرسکیں، اور معاشی کفالت میں مددگار ہوسکیں)

الا کل من فی الارض لابد ھالک ؛ وان عاش دھراً فی التنعم ناشیا

(اس دھرتی پر جنم لینے والا بہرحال فنا ہوکر رہے گا گو مدت تک عیش و عشرت کی زندگی گذارتا رہا ہو)

فان تک افنتک اللیالی مرورھا ؛ فحسناک لا تفنیٰ وتفنی اللیالیا

(اگرچہ تجھے زمانے کی گردشوں نے فنا کردیا مگر تیری خوبیاں کبھی فنا نہ ہوں گی گو زمانہ فنا ہوجائیگا)

وما کانت الدنیا تدوم بحالۃ ؛ ولا حالۃ الاستصرف ثانیا

(دنیا کو کسی حال قرار نہیں، کوئی حالت ایسی نہیں جس میں تبدیلی ہوکر نہ رہے)

وما من فتی الا ویشرب کاسہ ؛ من الموت حتی لاتری الشئ باقیا

(ہر شخص کو موت کا جام پینا ہے یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہ رہے گی)

ایک علمی استفسار

از جناب لفٹننٹ کرنل خواجہ عبدالرشید - کراچی

تقریباً ۴۲ برس سے میرے پاس چند قلمی اوراق پڑے تھے۔ گاہے گاہے انہیں نکال کر دیکھ لیتا تھا کہ ان کا خط مجھے بڑا مرغوب تھا مگر کبھی غور سے پڑھا نہ تھا، ایک روز خیال آیا کہ انہیں مجلّد کرواکر محفوظ کر لیا جائے، چنانچہ کارخانہ محبوبیہ کے مالک نے اِن اوراق کو ایک دیدہ زیب جلد میں محفوظ کر کے ان میں جان ڈال دی۔ آج اتفاقاً اس چھوٹی سی جلد کو نکال کر پڑھنا شروع کیا۔ معلوم ہوا کہ تاریخ کلام الملوک کے چند اوراق اصل کتاب کا ایک جزو ہیں جو خطاطی پر لکھی گئی، اس کے مصنّف میرزا احمد یوسف لاہجی ہیں، نام مانوس معلوم ہوتا تھا۔ تذکروں میں تلاش کیا مگر نہ ملا۔ یہ چند اوراق نہایت خوش خط لکھے ہوئے ہیں اور مجھے میر عماد الحسینی کے خط کا احتمال ہوتا ہے۔ اِن اوراق میں تسلسل نہیں۔ درمیان سے کچھ ورق گم ہیں۔ مگر میرے پاس جو ہیں تو صفحہ ۹۵ تک چلے چلتے ہیں۔ اگر یہ کتاب کا ایک جزو ہے تو اصل کتاب یقیناً بڑی ضخیم ہوگی، یہ جزو یوں شروع ہوتا ہے:-

"این یک جزو لیست از اجزای تاریخ کلام الملوک در پدید آمدن خط و احوال ارباب خط از تالیفات مخدوم امجد میرزا محمد یوسف لاهجی است که بعنوان مسوده و تذکره خاطر تحریر شد که بروزگار ماند"

ان چند اوراق میں اچھی خاصی معلومات بھی ہیں۔ کچھ خطاطوں کے تذکرے اور اُن کا کمال اور کلام دونوں بڑی خوبی سے لکھے گئے ہیں۔ کچھ حال اور کلام ان ارباب خط کا میں یہاں نقل کرتا ہوں کہ کتاب کی تفصیل پر کچھ روشنی

پڑجائے، اِن چند سطور کے لکھنے سے میرا مطلب صرف اتنا ہی ہے کہ کوئی صاحبِ علم مجھے اس کتاب اور اس کے مصنف کے متعلق معلومات بہم پہنچائیں تاکہ میری تشنگی دور ہو جائے۔ جن ارباب کا اِن اوراق میں ذکر ہے ان کے اسمِ گرامی یہ ہیں:۔

(۱) میرزا محمد یوسف لاہجی مصنف (۲) امام حسین علیہ السلام (۳) امام رضا علیہ السلام۔
(۴) شاہ عباس صفوی (۵) شاہزادہ ابوالفتح سلطان ابراہیم میرزا۔ (۶) میر علی شیر (۷) شاہی بیگ خاں اوزبک (۸) سلطان علی (۹) میر علی (۱۰) محمد ابریشمی (۱۱) سلطان محمد نور (۱۲) سلطان محمد خنداں۔
(۱۳) زین الدین محمود (۱۴) میر علی جامی (۱۵) سلطان حسین میرزا۔ (۱۶) عبید خان اوزبک (۱۷) شاہزادہ سام میرزا (۱۸) عبدالعزیز خان (۱۹) خواجہ محمود بن خواجہ ایاز (۲۰) خواجہ اسحاق شہابی (۲۱) دورمیش خاں
(۲۲) شاہ طہماسپ (۲۳) مولانا حیرتی (۲۴) شیخ عبداللہ کاتب۔

ان اوراق کا سائز ۵" × ۸" - انچ ہے۔ ہر صفحے پر آٹھ سطریں ہیں جو نہایت خوش خط نستعلیق میں لکھی ہوئی ہیں۔ خطاط بہت بلند رتبہ ہے۔ ۹۵ صفحہ پر یہ اوراق ختم ہو جاتے ہیں۔ آخری ذکر شیخ عبداللہ کاتب کا ہے لکھا ہے۔ "شیخ عبداللہ کاتب از کتاب مقرر دار السلطنۃ ہرا تست قریب چہل و پنج سال با امیر کبیر امیر علی شیر بودہ است" عجیب بات ہے کہ دانش گاہِ پنجاب کے مجلہ انجمن عربی و فارسی کے ایک تازہ نمبر میں جو فروری میں اسی سال شائع ہوا۔ اس میں تذکرہ خطاطین جو لسان الملک ہدایت اللہ کی لکھی ہوئی ہے نقل کی گئی ہے اس میں ص ۳۰ پر مولانا شیخ عبداللہ کا حال اِن الفاظ میں موجود ہے۔ "مولانا شیخ عبداللہ کاتب از مردم ہرات است۔ قریب چہل و پنج سال در خدمتِ میر علی شیر بسر برد، و در سلک فضلا منسلک شد و نستعلیق و تعلیق را خوش نوشت و خطوط استادان نیکو شناخت و شعر نیز گفت، (۹۰)"

یہ عبارت ہمارے والے نسخہ سے اچھی خاصی ملتی جلتی ہے۔ اسی صفحے پر مولانا حیرتی کا ایک لطیفہ لکھا ہے:۔

مولانا حیرتی سلسلہ نور کمالیہ سے منسلک ہو گئے تھے اور ان کے قصیدے لکھا کرتے تھے۔ مگر چند وجوہ کی بنا پر ان کی وضع قطع سے تنگ آگئے اور یہ شعر لکھ دیا ع

کور کاتب ز مشق شد استاد ؛ آنقدر مشق کن کہ کور شوی!

اِن اوراق میں خطاطوں کے حال کے علاوہ ان کا کلام بھی دیا ہے۔ اکثر خطاط شاعر بھی ہوا کرتے تھے۔ چنانچہ چند ایک مشہور خطاطوں کے کچھ اشعار یہاں نقل کئے جاتے ہیں۔

(۱) آن کہ رقم زدی قلمش خطِ جانفزا ؛ جاں یافتی قلم چو رسیدی بدستِ او

(مولانا محمد ابریشمی)

(۲) عین عدم و الم بود عالم دون ؛ زنہار درون مجوی آرام و سکون
چون اکثر جزو عالم آخر الم است ؛ رفتیم ازیں الم دل غرقہ بخون

(سلطان علی)

(۳) پنج چیز است کہ تا جمع نگردد باہم
ہست خطاط شدن نزد خرد امرِ محال
وقت طبع و وقوفی ز خط و قوت دست
سر بسر جملہ اسباب کتابت بکمال
گر ازیں پنج یکے راست قصوری حاصل
ندہد فائدہ گر سعیٔ نمایے صد سال

(میر علی)

(۴) عمر از مشق دوتا بود قدم ہم چون چنگ
تا کہ خطِ منِ بیچارہ بدین قانون شد
طالبِ من ہمان شاہانِ جہانند و مرا
در بخارا جگر از بہرِ معیشت خون شد
سوخت از غصہ درونم چکنم چون سازم
کہ مرا نیست ازیں شہر رہ بیرون شد

این بلا برسرم از حسنِ خط آمد امروز

وہ کہ خط سلسلۂ پائے مجنون شد

(میر علی)

میر علی کی ایک رباعی بھی پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے اس کا تعلق خطاطی سے نہیں البتہ عاشقی سے ہے!

ملاحظہ فرمائیے ع

چشم سیاہِ تو کشت زارم چکنم

بربود ز دل صبروقرارم چکنم

بے تو نفسی صبر ندارم چکنم

القصہ ز دست رفت کارم چکنم

(میر علی) در ۹۴۰ھ رحلت نمود

اس مختصر سی روئداد کے بعد جو معلومات مجھے درکار ہیں وہ اختصاراً ذیل میں درج کرتا ہوں:-

۱- تاریخ کلام الملوک کا مکمل نسخہ کہاں ہے؟

۲- کیا تاریخ کلام الملوک مطبوعہ ہے؟

۳- میرزا محمد یوسف لاجی کون صاحب تھے، اور ان کے مختصر سوانح حیات کہاں ملیں گے۔؟

۴- کیا میرزا محمد یوسف کی اور بھی تصنیفات ہیں؟ یہ کس زمانے کے آدمی تھے؟

قسط ہفت دھم :-

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

• گذشتہ سے پیوستہ •

بادشاہوں اور امراء کی اخلاقی اور مذہبی زندگی

حضرت مجدد الف ثانیؒ نے صحیح کہا ہے کہ :-

" سلطان روح کے مانند ہے اور رعایا جسم کی طرح - اگر روح صالح ہوتی ہے تو جسم بھی صالح رہتا ہے، اگر روح فاسد ہوجاتی ہے تو بدن میں بھی فساد پڑجاتا ہے۔" [1]

اگر اس قول کی روشنی میں اورنگ زیب کے جانشینوں کی اخلاقی اور مذہبی حالت کا جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت اچھی طرح روشن ہوجاتی ہے کہ مغل بادشاہوں کی ہر بے راہ روی سے عوام اثرپذیر ہوتے تھے - اور دربارِ مغلیہ میں عیش و عشرت کی جو مجلسیں سجتی تھیں اُن کے مہلک جراثیم دور دراز واقع جھونپڑوں تک اپنا کام کرتے تھے۔ [2]

بہادر شاہ اول (۱۷۰۷ - ۱۷۱۲ء) اورنگ زیب کا بیٹا اور جانشین تھا۔ اس کی ابتدائی تعلیم رواجِ زمانہ کے مطابق اعلیٰ پیمانہ پر ہوئی تھی، ایامِ اسیری میں اُس کا تمام وقت عبادت اور ریاضت میں گذرتا تھا۔ [3] لیکن تخت نشینی کے بعد اُس کے مذہبی عقائد متزلزل ہوگئے اور شیعہ عقائد کی طرف قوی ترجحان ہوگیا تھا، اسکی

---

[1] مکتوباتِ مجددی - ج ۲ - ص ۱۳۵ - [2] FALL OF THE MUGHAL EMPIRE, I, P8

[3] تاریخ ہندی (قلمی) ص ۴۲۳ - ۴۲۴ -

بے راہ روی اور آزاد خیالی کے سبب سے ملک میں متعدد بلوے ہوئے۔[1]

طباطبائی، جو خود بھی شیعہ تھا، بڑے فخر کے ساتھ لکھتا ہے کہ:-

"بہادر شاہ....... در ترویج و تقویتِ مذہب شیعہ می کوشید" [2]

حضرتِ علیؓ کے نام کے ساتھ خطبوں میں "وصی مصطفےٰ" کا اضافہ کروادیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لاہور، احمد آباد۔ گجرات اور دوسرے مقامات پر مذہبی نزاع کے باعث فسادات بھی ہوئے۔ حاجی یار محمد نے بڑی جرأت اور ہمت کے ساتھ بادشاہ کو اس بے راہ روی پر ٹوکا۔[3]

بہادر شاہ کے بعد جہاں دار شاہ (۱۲-۱۷۱۳ء) تخت پر جلوہ افروز ہوا۔ وہ ایک ڈومنی لال کنور پر ایسا فریفتہ ہوا کہ خود ہر وقت نشے میں دُھت رہتا تھا اور حکومت کی باگ ڈور اس رقاصہ کے ہاتھ میں دے رکھی تھی۔[4]

غرض کوئی ایسی بداخلاقی اور سماجی گناہ نہ تھا جو اس عورت کے اثر میں نہ کیا گیا ہو۔ حضرت ظلِ سبحانی لال کنور کے ساتھ بازاروں اور باغوں میں سیر و تفریح کرتے پھرتے تھے، شراب خانوں میں جاتے تھے۔ بزرگوں کی خانقاہوں اور مزاروں پر اولادِ نرینہ کی تمنا لے کر حاضر ہوتے تھے۔ اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتا تھا کہ وہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کے مزار سے ملحق جھرنے میں لال کنور کے ساتھ، ایک ہی چادر میں ملبوس غسل کرتا تھا۔[5] اُس کے حکم سے ایک مینا بازار کا انتظام کیا گیا جہاں اہلِ حرفہ کی لڑکیاں جمع ہوتی تھیں اور بادشاہ انہیں

---

[1] سیر المتاخرین (نول کشور) ج ۲ ص ۳۸۱ - یحییٰ خاں کا بیان ہے کہ: "در ابتدائے سال پنجم بسبب بعضے مصاحبان طبع بادشاہ از عقیدہ طریق سنت و جماعت در ظاہر برگشت و بعضے امور خلاف شرعی را خواست کہ شائع کند" تذکرۃ الملوک (ق) ۱۱۶ الف، تاریخ ہندی۔ (ق) ص ۴۲۴-۴۲۳۔ تاریخ مظفری (قلمی) ص ۹۵ الف۔

[2] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲- ص ۳۸۱- [3] برائے تفصیل۔ منتخب اللباب (فارسی) ج ۲- ص ۶۰۳، ۶۶۳- ۶۶۵- تذکرۃ الملوک۔ ص ۱۱۶ الف و ب۔ سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲- ص ۳۸۱-

[4] تاریخ چہار گلشن (ق)، ص ۲۰ الف - ۲۱ ب، سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲- ص ۱۳-

[5] تذکرۃ الملوک (ق) ص ۱۱۹ الف۔ تاریخ مبارک نامہ (ق) ص ۶۱ ب۔

اپنی ہوسناکیوں سے آلودہ کرتا تھا۔[1]

اس بے راہ روی کا عوام و خواص پر جو اثر ہوا اس کا ذکر خافی خان نے ان الفاظ میں کیا ہے:۔

"درعہدِ ناپائیدار جہاندار شاہ کہ بنائے ظلم وفسق را استحکام تمام شد، چنانچہ بازار رود وسرود قوالان وکلاونت دڈھاڑی گرم شد کہ نزدیک بود کہ قاضی قرابہ کش و مفتی پیالہ نوش گردد"[2]

جہاں دار شاہ کے بعد فرخ سیر (۱۷۱۳ء - ۱۷۱۹ء) تخت نشین ہوا۔ وہ انتظامی امور میں بہت کمزور تھا۔[3] یہ حضرت شاہ عبدالرحیم[4] کا روحانی اثر تھا کہ وہ اتنی مدت تک تختِ حکومت پر متمکن رہ سکا۔[5]

پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے کہ :۔

"شاہ صاحب نے صرف اس غرض سے کہ مسلمانوں کا سیاسی اقتدار کہیں ان آئے دن کی تبدیلیوں کی نذر نہ ہو جائے، اس کو قائم رکھنے کی کوشش کی تھی لیکن کمزوری ایک ایسا مرض تھا جس نے اُسے کبھی حالات پر قابو نہ پانے دیا"[6]

اس عہد میں ایک بڑا مذہبی فتنہ بھی برپا ہوا۔ یعنی میر محمد حسین مشہدی نے جو عمدۃ الملک امیر خان عالم گیری صوبہ دار کابل کا داروغۂ خوشبو خانہ اور اس کی لے پالک کا شوہر تھا۔ بہادر شاہ اوّل کے عہد میں اپنا نام "نمود وانمود" رکھا اور ایک نئے مذہب کی بنیاد گذاری کا دعویٰ کر دیا۔ اس کے مرید "فربود" کہلاتے تھے اور اُن کے نام کے ساتھ 'نمود' کا لفظ لگا ہوتا تھا۔[7]

فرخ سیر اُس ریاکار کا استغنا دیکھ کر اس کا معتقد ہو گیا تھا۔ وہ ایک دن چھپ کر اس کے حجرے میں آیا

---

[1] تاریخ مبارک نامہ (ق) ص ۶۱ ب۔ [2] خافی خان (فارسی) [3] لیٹر مغلس (انگریزی) ج ۱۔ ص ۳۹۶۔ [4] برائے سوانح ملاحظہ ہو۔ انفاس العارفین۔ [5] انفاس العارفین۔ ص ۶۲۔ [6] تاریخ مشائخ چشت۔ ص ۳۵۷۔ [7] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۲ ص ۴۳۔

غالباً اسی فرقے کے کسی شخص سے مناظرہ کرنے کے لئے میر تقی میر کے والد محمد علی عرف علی متقی نے لاہور کا سفر کیا تھا۔ "وہ خفشاں نمود کے نام سے مشہور تھا۔ اُس نے فارسی کے کچھ فقرے یاد کر رکھے تھے، ناسمجھ لوگ جو اس کی ریاکاری کو پرکھ نہیں سکتے تھے اس کے سامنے ناک سے لکیریں کھینچتے تھے۔" ملاحظہ ہو، میر کی آپ بیتی۔ ص ۳۶ تا ۳۹۔

اور قدمبوس ہو کر نذر پیش کی۔[1] ہادی علی خاں بن امیر علی خان جو اس عہد کے امیروں میں تھا اور نواب قمر الدین خان وزیر کا باپ محمد امین خان بھی اس کے دامِ فریب کا شکار تھا۔[2]

اس کے "فربودوں" کی تعداد بیس ہزار تک پہونچ گئی تھی۔ لیکن اپنے خلیفۂ "اول" دوجی بار" سے اختلاف ہو جانے کی وجہ سے اس کے فریب کا بھانڈا پھوٹ گیا اور احمد شاہ بادشاہ کے عہد میں یہ تحریک ختم ہو گئی۔[3]

فرخ سیر کی عقیدت کی وجہ سے "کودوالنود" کا اثر عوام پر اس قدر بڑھ گیا کہ ہزاروں کی تعداد میں اس کے مرید ہو گئے۔ بقولِ طباطبائی:-

"یہ حرکت (بادشاہ کی) زیادہ تر موجبِ اعتقاد ہوئی اور عموماً لوگوں پر اس کی مکاری نے اثر بہم پہونچایا"[4]

فرخ سیر کے بعد محمد شاہ (۱۷۱۹ء - ۱۷۴۸ء) کا دور آیا تو اُسے عیش و عشرت کے سوا کوئی کام نہ تھا۔ اپنے ۲۸ سالہ دورِ حکومت میں اگر کبھی وہ محل سے باہر نکلتا تھا تو لونی پارک میں سیر و تفریح کے لئے یا گڑھ کا میلہ دیکھنے کے لئے۔[5] شاکر خان کا بیان ہے کہ اس دور میں فسق و فجور اور لہو و لعب کا یہ عالم تھا کہ اُسے قلم بند کرتے ہوئے قلم کی زبان شق ہوتی ہے، اور اس کے بیان سے زبان کے دو ٹکڑے ہوتے ہیں۔ اخلاقی زبوں حالی کا یہ حال تھا کہ تمام فرقے اور رسالے لال قلعہ کے دروازے پر ایک گدھے کا بچہ اور ایک کُتیا باندھ کر دربار میں جانے والے امیروں

---

[1] برائے تفصیل سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲ - ص ۷۰ - ۷۲۔ [2] ایضاً ص ۷۲۔ [3] ایضاً ص ۷۳ - ۷۴۔ آخر میں اس گروہ کے کچھ افراد مرشد آباد چلے گئے تھے، جہاں اُن کو نواب کی سرپرستی حاصل تھی اور سرکار کی طرف سے بسر اوقات کے لئے وظیفے ملتے تھے۔ وہ لوگ علیحدہ ایک محلے میں سکونت رکھتے تھے۔ برائے تفصیل وقائع عبدالقادر (قلمی - رام پور) ص ۷۶۔ [4] سیر المتاخرین (اردو ترجمہ) ج ۲ - ص ۷۲۔ [5] مغلیہ سلطنت کا زوال (انگریزی) ج ۱ - ص ۶۔ اس کی وجہ اظفری نے یوں بیان کی ہے کہ محمد شاہ نزول الماء کے مرض کا شکار تھا جس کی وجہ سے وہ گھوڑے کی سواری نہیں کر سکتا تھا۔ لکھنؤ کے ایک زین ساز نے ایک مخصوص زین بنائی تھی۔ اُسے بادشاہ نے بہت انعام دیا تھا۔ اُس زین کے تیار ہونے کے بعد وہ کبھی کبھار گھوڑے کی سواری کرنے لگا تھا، ورنہ عام طور پر پالکی میں سوار ہوتا تھا۔ واقعاتِ اظفری۔

سے کہتے تھے کہ وہ اُن جانوروں کو سلام کریں کیوں کہ اُن میں سے گدھا نواب بہادر تھا اور کتیا نواب قدسیہ (والدۂ محمد شاہ) ہے[۱]

تاریخ محمد شاہی کے مصنف نے اس دور کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مسجدیں برباد اور خطیب بے حال تھے، علماء اور فضلاء پژمردہ، خانقاہیں ویران تھیں اور شریعت زوال کی طرف مائل تھی،[۲] آخر میں یہ مصنف لکھتا ہے:-

"بنیادِ اسلام سست شد و عمارات کفر استحکام پذیرفت"[۳]

محمد شاہ کے دور میں شاہ جمال نامی درویش نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا۔ وہ کھلے بندوں شراب پیتا تھا، ہزاروں آدمی اس کے معتقد ہو گئے تھے[۴]

محمد شاہی دربار کا ذکر کرتے ہوئے حیرت دہلوی نے لکھا ہے کہ:-

"اب ہم محمد شاہ رنگیلے کے زمانے میں آتے ہیں جو انتہائی درجے کا ملکی اور مذہبی پہلو سے تاریک تر اور ناپاک تھا۔ شریعتِ محمدیؐ پر مضحکہ نکتہ چینیاں عین دربار میں ہوتی تھیں اور مے نوشی کی لذتوں اور مسرخوشانہ اور بیخودانہ حالتوں کے آگے احادیثِ نبوی پر قہقہے اڑائے جاتے تھے ......
وہ ڈوم ڈھاڑی جو محمد شاہ کے ارکانِ دولت تھے اور مذہبی نقلیں کرتے تھے اور اُن نقلوں میں خدا اور اُس کے پاک نبیؐ کی توہین کی جاتی تھی"[۵]

چنانچہ ایک بار محمد شاہ کے دربار میں گفتگو کا موضوع یہ تھا کہ جمنا ندی جو پہلے قلعے کی دیوار سے متصل بہتی تھی، اب دور کیوں ہٹتی جا رہی ہے؟ ایک عالمِ دین نے کہا کہ "جہاں پناہ یہ فسق و فجور اور گناہوں کا اثر ہے جو قلعہ میں کئے جاتے ہیں" تو بادشاہ نے فرمایا کہ اگر ایسا ہے تو ہم یہ حرکتیں جمنا کے اس پار جا کر کریں تاکہ ندی پھر اس طرف کو بہنے لگے۔

---

[۱] تاریخ شاکر خانی (ق) ص ۳۶-۳۷- [۲] تاریخ محمد شاہی (ق) ص ۱۹ الف و ب، ۲۵ الف و ب-

[۳] تاریخ محمد شاہی- (ق) ص ۲۸ الف-

[۴] حیاتِ طیبہ - حیرت دہلوی (مطبع فاروقی دہلی) ص ۷۰-

محمد شاہ کے بعد اس کا بیٹا احمد شاہ (۱۷۴۸ء-۱۷۵۴ء) تخت پر بیٹھا۔ ایک میل لمبا چوڑا اس کا زنانہ محل تھا۔ ہفتوں تک وہ اس محل سے باہر نہ نکلتا تھا۔ تاریخ احمد شاہی کا مصنف کہتا ہے کہ:

"چوں احمد شاہ ...... از طفولیت تا ایں وقت کہ سنِ عمرش بہ بست ویک سالہ رسیدہ بود درمیانِ عورات حرم می گذرانید ...... وعلاوہ آں فراہم آمدن اسباب انتعاش در ہنگام جوانی چوں ہریکی ازیں فریق برائے گرمی بازار بحضور آں نونہال گلشن خلافت دجہاں داری آمدہ بکسب کار خود مشغول شدند۔ مزاجِ بادشاہ بلہو ولعب مائل شد" [1]

احمد شاہ بادشاہ کو فنِ موسیقی میں پوری دسترس حاصل تھی۔ خلوت کی رقص وسرود کی محفلوں کا اختتام خود وہ اپنا گانا سنا کر کرتا تھا۔ بقول اظفری:-

"(آہ) مجھے وہ دن یاد آتے ہیں جب کہ دلّی کے باکمال استادوں سے کیسے کیسے گانے سننے میں آتے تھے، خاص کر ایک بار خلوت میں احمد شاہ بادشاہ بن محمد شاہ فردوس آرام گاہ اور شاہجہاں ثانی یعنی محی الملۃ ابن کام بخش اور شاہزادہ محمد جام بخش بن شہزادہ محمد کام بخش، موصوف سے ایسے ایسے گانے سُنے ہیں کہ پھر اُن کی جیسی رس بھری اور دل گداز آوازیں آج تک ہمارے کانوں کو سننے میں نہیں آئیں" [2]

شاہ عالم ثانی [3] (۱۷۵۹ء-۱۸۰۶ء) بن عالم گیر ثانی نے اپنی زندگی کا لُبِ لباب اپنی اس رباعی میں پیش کیا ہے:-

---

[1] تاریخ احمد شاہی (قلمی) ص ۱۳ ب۔ [2] واقعاتِ اظفری۔ ص ۱۸۶-۱۸۷۔

[3] ایک مصنف نے شاہِ عالم بادشاہ کو اس وجہ سے دین دار بتایا ہے کہ وہ خواجہ میر درد کی مجلسِ سماع میں بڑے ذوق وشوق سے شریک ہوتا تھا۔ حالانکہ مجلسِ سماع میں شرکت کرنا ایک فیشن تھا۔ کسی شخص کے دین دار ہونے یا نہ ہونے سے اس بات کا کوئی تعلق نہ تھا۔ مرقع دہلی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اٹھارھویں صدی میں بلا تفریق مذہب وملت ہندوستانی سماج کا ہر فرد محفلِ سماع میں شرکت کرتا تھا۔ لہٰذا ایسے اعمال کے حوالے دے کر بادشاہوں کی دینداری ثابت کرنے کی کوشش پر تعجب ہوتا ہے۔

صبح تو جام سے گذرتی ہے ؛ شب دلآرام سے گذرتی ہے
عاقبت کی خبر خدا جانے ؛ اب تو آرام سے گذرتی ہے [۱]

بادشاہ کے حرم کا ذکر کرتے ہوئے پولیر رقمطراز ہے کہ اُس کے محل میں پانچ سو سے زائد عورتیں تھیں اور اُسے عورتوں سے بے حد رغبت تھی۔ [۲]

کنور پریم کشور فراقی نے شاہ عالم کے بڑھاپے کے زمانے میں عزیزن نامی کنچنی سے اُس کے عشق کا ذکر کیا ہے اس کا بیان ہے کہ بادشاہ اس حد تک اس کا گرویدہ تھا کہ اگر وہ کبھی روٹھ جاتی تو اس کے منانے میں ہر طرح کی ذلت درسوائی برداشت کرنے پر آمادہ ہو جاتا تھا۔

"شب تب، سبب کوفت ورنجش کہ از خفگی با عزیزن ملکہ عالم کہ معشوقہ خلیفہ روزگار است وجہاں پناہ را بوی عشقی پیدا گردیدہ، وسالی چند است کہ او بوضع لولیاں اوقات بسر کردی۔ واز یاری بخت منظورِ نظر گردید، دبشکوی اقدس جا یافتہ، بوجود مقدس شد، مجرائیاں باریاب گشتند، از بے قراری و غلبۂ عشق قلق بمزاج وہاج بود گاہی بجرم سرا رفتہ، اگرچہ تکلم از طرفین نمی شد، بدیداری تسلی خاطر فاتر می نمودند و گہی بیروں خرامیدہ با برادرانش بامید وبیم مخاطب می شدند و بعملہ و فعلہ ادمی فرمودند باو بفہمانند کہ براہ آید"

اس مایوسی اور یاس کے عالم میں بادشاہ ذیل کے شعر پڑھا کرتا تھا۔

مُردم از حسرت، بہ پیغامے دلم را شاد کن ؛ ای کہ میگفتی: (فراموشت نسازم) یاد کن

ان منتوں اور سماجتوں کے بعد بھی اگر وہ مغرور وطناز راہِ راست پر نہ آتی تو بدرجۂ مجبوری بادشاہ سلامت یہ شعر لکھ کر اس کی خدمت میں بھجواتے :-

دیکھیو پھر کبھو ایدھر کو جو کرنا ہو نظر
دیدہ بازوں کے 'یہاں' سر کو جدا کرتے ہیں [۳]

---

[۱] تذکرہ شعرائے اردو (میر حسن دہلوی) ص ۴۰ - وقائع عالم شاہی - ص ۷۲ -

[۲] SHAH ALAM II AND HIS COURT : P 70

[۳] وقائع عالم شاہی - ص ۱۱۶ - ۱۱۷ -

دلی کے بازاروں، قہوہ خانوں اور چنڈو خانوں میں قلعۂ معلّٰی کی ان داستانوں کا چرچا ہوتا تھا، لوگوں کی نظروں سے بادشاہی وقار تو گرتا ہی تھا، عوام کے اخلاق پر بھی اُس کا بُرا اثر پڑتا تھا۔

اخلاقی کمزوریوں نے بادشاہ کو دروغ گو اور دروغ پسند بھی بنا دیا تھا۔ خود بھی بڑھا چڑھا کر بات کرتے تھے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دیتے تھے۔ فراقی کا بیان غور طلب ہے:۔

"سبحان اللہ سخنانی کہ از صدق معرا باشد و درصدیکی راست بنود، در بزمِ شاہی بل بر زبان ظلِ الٰہی بگذرد، حق این است کہ بادشاہِ عالم پناہ خود از کذب و دروغ اجتناب ندارد۔ مردم مجبور اند۔ الناس علی دین ملوکہم، اگر دروغ گوئی وہرزہ درائی رابگیرند و بسزا رسانند کرا یارا است کہ سخن ناراست بر زبان آرد" [۱]

شاہِ عالم ثانی ہندوستانی تہواروں میں بڑی دل چسپی لیتا تھا۔ دیوالی، دسہرہ، ہولی اور بسنت کے تہواروں کا بڑے جوش و خروش سے اہتمام کرتا۔ اور سرستی اور گودھن پوجن کے مراسم بھی بڑی خوش اعتقادی کے ساتھ ادا کرتا تھا۔[۲] مختصر یہ کہ کوئی دن اور رات ایسی نہ گذرتی تھی جب دربارِ معلّٰی میں کوئی نہ کوئی جشن منعقد نہ ہوتا ہو۔[۳]

طبقۂ امراء کی حالت

یہی حال اٹھارھویں صدی کے امیروں کا تھا۔ یہ طبقہ فیاضی اور عیاشی کے مشاغل میں بادشاہوں کے نقشِ قدم پر چلنے کی حتی الامکان کوشش کرتا تھا۔ ہوجیج (HODGES) کا بیان ہے کہ مغلیہ سلطنت کے عروج کے زمانے میں امراء کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد قیدی عورتوں کو اپنی حرم سراؤں میں جمع کرنا سمجھا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں ملک کے گوشے گوشے اور بالخصوص وادیٔ کشمیر سے سیکڑوں کی تعداد میں عورتیں حاصل کی جاتی تھیں۔ کیوں کہ کشمیری عورتوں کا حسن مشہور تھا۔[۴]

میرؔ نے بھی اپنے عہد کے امیروں کی عیاشی اور اعمالِ خبیثہ کا ذکر کیا ہے:۔

لال خیمہ جو ہے سپہر اساس ⁂ پالیس ہیں رنڈیوں کی اس کے پاس

ہے زنا و شراب بے وسواس ⁂ رعب کر لیجئے یہیں سے قیاس

قصہ کوتہ رئیس ہے عیاش [۵]

---

[۱] وقائع عالم شاہی۔ ص ۹۲ - ۹۳۔ نیز ص ۸۸۔ [۲] برائے تفصیل۔ نادرات شاہی۔ [۳] برائے تفصیل۔ بزم آخر

[۴] - HODGES'S TRAVEL, PP 21-22 [۵] کلیات میر۔ ص ۹۹۶۔

قزلباش خاں امید - ایرانی نژاد، عہدِ محمد شاہی میں ہندوستان میں وارد ہوا- رفتہ رفتہ ترقی کرتے ہوئے پنج ہزاری کے منصب پر فائز ہوگیا- اس کی عیش و عشرت نے رکاکت کا رنگ اختیار کر لیا تھا- عبدالحئی تاباں کے ذکر میں قدرت اللہ قاسم نے لکھا ہے :-

"آخرہائے روز امردانِ شیریں ادا و سادہ رویانِ ملاحت (آما) در خانہ وے بزیور زیور آراستہ و پیراستہ می شدند و حسب الطلب امرائے قزلباش در محافہا نشستہ بشب مہمان می رفتند" [۱]

قطب الملک عبداللہ خاں کی طبیعت عیاشی اور جنسی تلذذ کی طرف بے حد مائل تھی- اس کے محل سرا میں بے شمار عورتیں تھیں - خافی خان کا بیان ہے کہ سید عبداللہ خان نے لاتعداد عورتیں جمع کر رکھی تھیں- اس پر بھی اُس کو تشفی نہ ہوتی تھی اور ایک موقع پر شاہی حرم سرا کی دو عورتیں اُس نے اپنے حرم میں داخل کر لی تھیں [۲]

درگاہ قلی خان نے میرن (جو نواب وزیر الممالک قمرالدین خاں کی سرکار میں داروغۂ اربابِ طرب تھا) کی مجلسِ یازدہم کا نقشہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:-

"چوں وزیر الممالک بتجرع میلے دارند و با اہلِ حسن و جمال و اصحابِ غنجے و دلال از انجاکہ توجہ خاطر ایں عزیز بتقدیم حسن خدمات معزز و محترم است و در تلاش مردم حسین طرفے دستے دارد و ہر روز پیکرے تازہ فسون تسخیر می کند از دیگر مصاحبانش مکرم خانہ اش از ہجوم جلوۂ گل رخاں گلشن آباد است و کاشانہ اش از ورود مہ جبینان آشیانۂ پری زاد ہر جا کہ گل رخساریست مائلِ صحبت اوست و ہر کسے کہ نشہ حسنے دارد شیفتۂ بزم سراپا" [۳]

(باقی)

---

[۱] مجموعۂ نغز - ج ۱- ص ۱۳۲ -

[۲] خافی خان (فارسی) ج ۲- ۸۲۱- ۸۲۲ -

[۳] مرقع دہلی- ص ۳۳ - ۳۴ -

مجمع البحوث الاسلامیہ قاہرہ کی دوسری سالانہ کانفرنس

سعید احمد اکبرآبادی

جامعۂ ازہر قاہرہ کے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامیہ (جس کا اصل عربی نام "مجمع البحوث الاسلامیہ" ہے) کی پہلی سالانہ کانفرنس بڑے اہتمام اور عظیم شان وشوکت کے ساتھ گذشتہ سال مارچ میں ہوئی تھی، امسال اس کی دوسری کانفرنس گذشتہ ماہ مئی میں ۱۳ر سے ۲۴ر تک اُسی اہتمام وانتظام سے منعقد ہوئی، بیالیس ممالک کے نمائندوں نے اس میں شرکت کی، ان ممالک میں جاپان، فن لینڈ، سیلون، تھائی لینڈ اور روس بھی شامل ہیں۔ ہندوستان کی جانب سے مولانا عبدالوہاب بخاری پرنسپل نیو کالج مدراس اور راقم الحروف براہِ راست جامعۂ ازہر کی دعوت پر شریک ہوئے، میں ٹھیک وقت پر پہونچ گیا تھا۔ مولانا البتہ ہوائی جہاز کے سفر کے رسمی قواعد وضوابط کی تکمیل میں تاخیر ہوجانے کے باعث کانفرنس کے ختم ہونے سے صرف چار روز قبل پہونچ سکے۔

یہ ادارہ جمہوریہ متحدہ عربیہ کے قانون نمبر ۱۰۳ کے ماتحت ۱۹۶۱ء میں قائم کیا گیا تھا، اور جیسا کہ اُس کے نام سے ظاہر ہے اس کے مقاصد حسب ذیل ہیں:-

(الف) اسلامی ثقافت کی تجدید اور اس کی ترویج واشاعت کرنا۔ حشو وزوائد سے پاک وصاف کرکے اسے نکھارنا۔

(ب) جدید تہذیب وتمدن نے جو مسائل پیدا کردیئے ہیں، بحث وگفتگو اور مذاکرہ کے ذریعہ اُن کا اسلامی حل تلاش کرنا اور عہدِ حاضر کی مذہبی اور اجتماعی گتھیوں کو اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں سلجھانا۔

(ج) دعوت الی سبیل اللہ کو حکمت اور موعظتِ حسنہ کے ساتھ پھیلانا اور عام کرنا۔

(د) اسلامی ثقافت کے احیاء اور اس کی ترویج و اشاعت کے سلسلہ میں غیروں نے جو شاندار اور عظیم کوششیں کی ہیں اُن سے فائدہ اٹھانا اور جو چیزیں اُن میں صحیح نہیں اُن کی نشان دہی کرنا۔

پارلیمنٹ میں اس قانون کی منظوری کے بعد مجمع البحوث الاسلامیہ کی تشکیل، اُس کے طریقِ کار اور دستورِ اساسی کے سلسلہ میں مختلف تجاویز منظور ہوتی رہیں جن پر پابندی سے عمل ہو رہا ہے۔ چنانچہ اس ادارہ کے ۲۷ ممبر ہیں، جو جمہوریتِ عربیہ متحدہ کے نامزد کردہ ہیں، ان ممبران میں ڈاکٹر عبداللہ الماضی، ڈاکٹر محمود حب اللہ، شیخ ابوزہرہ۔ شیخ علی الخفیف، ڈاکٹر عبدالحلیم محمود۔ ڈاکٹر محمد عبداللہ العزلی۔ الشیخ محمد نورالحسن۔ ڈاکٹر سلیمان حزین، اور ڈاکٹر اسحٰق موسی الحسینی، خاص طور پر لائقِ ذکر ہیں جو عہدِ حاضر کے مشہور اور بلند پایہ عرب علماء و فضلاء ہیں۔

ادارہ کی ایک مستقل کمیٹی ہے جسے لجنہ کہتے ہیں، یہ سب حضرات اس کمیٹی کے ممبر ہیں، دستوری قرارداد کے مطابق مہینہ میں کم از کم ایک مرتبہ اس کمیٹی کا جلسہ ہونا ضروری ہے۔ سال میں ایک مرتبہ یہ کمیٹی ایک سالانہ کانفرنس (موتمر) منعقد کرتی ہے۔ جس میں ایشیا اور افریقہ، لاطینی امریکہ اور بعض مغربی ممالک کے مسلمان علماء و فضلاء کو شرکت کی دعوت دیتی ہے، یہ کمیٹی سالانہ کانفرنس کے لئے موضوعاتِ بحث و مذاکرہ کا انتخاب پہلے سے کر کے اُن موضوعات کو خود آپس میں تقسیم کر لیتی ہے چنانچہ کمیٹی کے جو ممبر حضرات ان مباحث میں حصہ لینا پسند کریں وہ ایک یا دو موضوعات اپنے لئے منتخب کر کے اُن پر مقالات تیار کرتے ہیں، یہ مقالات اصلاً ہوتے تو ہیں عربی زبان میں لیکن کانفرنس کے بعض شرکاء کے خیال سے ان میں سے ہر مقالہ کا انگریزی اور فرانسیسی ترجمہ بھی ہوتا ہے۔ کانفرنس کے موقع پر پروگرام کے مطابق یہ تمام مقالات ٹائپ شدہ شکل میں تقسیم کر دیئے جاتے ہیں، صاحبِ مقالہ کی جب باری آتی ہے تو کھڑے ہو کر وہ مقالہ پڑھ کر سنا دیتے ہیں، لیکن اگر شیخ ابوزہرہ جیسا کوئی آتش فشاں خطیب ہوا تو وہ مقالہ کو دیکھتا بھی نہیں فی البدیہہ، برجستہ اور شستہ تقریر کر کے اصل موضوعِ بحث پر روشنی ڈالتا ہے۔ جیسا کہ پہلے کئی بار لکھا جا چکا ہے۔

کانفرنس میں ہر تقریر بیک وقت عربی، انگریزی، اور فرانسیسی زبانوں میں سُنی جا سکتی ہے۔ ان زبانوں میں ترجمہ کرنے والی لڑکیاں جو سب مصری ہیں بلا کی مشاق اور اپنے فن میں طاق ہیں، اُدھر مقرر بولتا جا رہا ہے اور

اِدھر یہ ساتھ کے ساتھ بے تامل ترجمہ کرتی جارہی ہیں۔ کمال یہ ہے کہ بولنے والوں کے لب ولہجے مختلف۔ اسالیبِ بیان الگ الگ، پھر موضوعات نت نئے، تقریر میں مختلف علوم وفنون کی اصطلاحات بھی ہوتی ہیں، اور محاورات وضروب الامثال بھی! لیکن کیا مجال کہ ترجمہ میں کہیں بھی جھول نظر آئے۔

لیکن "نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن" کا مقولہ اپنی جگہ بالکل صحیح ہے! اسی سال ایک صاحب نے انگریزی میں تقریر کی مگر علم تجوید دقرأت کے اصول وضوابط کی پوری رعایت کے ساتھ! تقریر شروع ہوئی تھی کہ میں نے عربی میں اُس کا ترجمہ سننے کی غرض سے ڈائل کی سوئی کو گھمایا تو کیا دیکھتا ہوں کہ غریب مترجمہ صاف سپاٹ دوڑنے کے بجائے 'مرغِ پابستہ' کی طرح گرتی پڑتی جارہی ہے، اسی طرح کا واقعہ اُس وقت پیش آیا جب ایک صاحب نے اپنی لکھی ہوئی مختصر تقریر عربی میں پڑھنی شروع کی، اس تقریر کی زبان تو بیشک عربی تھی۔ لیکن لب ولہجہ عجمی در عجمی میں نے اس تقریر کا انگریزی ترجمہ سننا چاہا تو دیکھا مترجمہ کو بڑی دشواری پیش آرہی ہے۔ ایک دو لفظ بول کر غائب ہوجاتی اور کہیں سے کہیں نکل جاتی ہے۔

سالانہ کانفرنس کے موقعہ پر دس بارہ دن کانفرنس ہوتی ہے جن میں بحث ومباحثہ کے علاوہ سیر وسیاحت اور اہم مقامات کی دید کے لئے جستہ جستہ وقفے بھی ہوتے ہیں، کانفرنس کے اختتام پر جسے الفترة الاولی کہتے ہیں، مجمع البحوث الاسلامیہ کے ممبروں کی اپنی میٹنگ ہوتی ہے جو دو ہفتہ تک چلتی ہے اور جسے الفترة الثانیہ کہتے ہیں، اُس میٹنگ میں اُن تمام مباحث، مذاکرات اور مناقشات کی روشنی میں جو کانفرنس میں ہوئے ہیں۔ کچھ تجاویز اور قراردادیں منظور کی جاتی ہیں اور آئندہ سال کے پروگرام پر غور وخوض کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس سال بھی ایسا ہی ہوا۔

وہ لوگ جو مجمع البحوث الاسلامیہ کے ممبر نہیں ہیں اور صرف کانفرنس میں شریک ہوتے ہیں اُن کے لئے ایک بڑی دقت جو گذشتہ سال پیش آئی تھی اور اس مرتبہ بھی اُس سے سابقہ پڑا یہ ہے کہ ان لوگوں کو دعوت نامہ کانفرنس کی تاریخ آغاز سے پندرہ بیس دن پہلے ملتا ہے اور وہ بھی صرف دعوت نامہ ہوتا ہے اس کا بالکل علم نہیں ہوتا کہ اس مرتبہ کن معاملات ومسائل پر بحث وگفتگو ہوگی، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کانفرنس کے مندوبین خالی الذہن پہونچتے ہیں، اور وہ بحث ومذاکرہ میں علی وجہ البصیرت حصہ نہیں لے سکتے،

یہ بات راقم الحروف کو اس مرتبہ خاص طور پر اس لئے اور زیادہ محسوس ہوئی کہ اس سال کانفرنس میں سب سے زیادہ بحث و گفتگو جس موضوع پر ہوئی وہ انشورنس اور بنک کے معاملات کا مسئلہ تھا اور ان دونوں سے متعلق میرے پاس کافی مواد موجود تھا۔ لیکن یہ سب یہیں تھا۔ ان میں سے کوئی چیز وہاں ساتھ نہ تھی۔ اگر موضوع کا علم پہلے سے ہوتا تو یقیناً میں ان دو میں سے کسی ایک پر ایک اچھا خاصا علمی اور تحقیقی مقالہ لکھ کر بھیجتا، چنانچہ میں نے اور میرے ساتھ بعض افریقی دوستوں نے کانفرنس میں اور نجی گفتگو میں بھی اپنی اس دشواری اور محرومی کا تذکرہ کیا تو ذمہ داران کانفرنس نے وعدہ کیا کہ اب آئندہ ایسا نہیں ہوگا۔ اور کانفرنس کے انعقاد سے دو تین ماہ قبل عنوانات بحث سے مطلع کر دیا جائے گا۔

کانفرنس کا افتتاح ۱۳ مئی (بروز پنجشنبہ) صبح کے ساڑھے نو بجے محافظۃ القاہرۃ یعنی قاہرہ کے گورنر سکرٹریٹ کی عظیم الشان بلڈنگ میں ہوا جو دریائے نیل کے کنارہ واقع ہونے کی وجہ سے نہایت پُرفضا اور کشادہ مقام ہے۔ قرآن مجید کی تلاوت اور سکرٹری کی رپورٹ کے بعد سید حسین الشافعی نائب صدر جمہوریہ متحدہ عربیہ نے نہایت فصیح و بلیغ زبان میں بڑی پُرجوش افتتاحی تقریر کی جس میں انھوں نے مجمع البحوث الاسلامیہ کے قیام، اُس کے اغراض و مقاصد اور کانفرنس کے انعقاد سے غرض پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ اسلامی فقہ کی تدوینِ جدید جس میں نئے مسائل و معاملات کا صحیح اسلامی حل بھی پیش کیا گیا ہو وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے، اور ظاہر ہے یہ کام اس قدر اہم اور عظیم الشان ہے کہ عالمِ اسلام کے علماء و فضلا اور اربابِ فکر و نظر کے باہم اشتراک و تعاون کے بغیر سر انجام نہیں پا سکتا۔ اب جبکہ ہم مغرب کے سیاسی استعمار سے آزاد ہیں ضروری ہے کہ ہمارا فکر اور ہمارا خیال بھی ان سب اثرات سے آزاد ہو اور ہم خود اپنا نظامِ زندگی برپا کریں۔

کانفرنس کے رسمی افتتاح کے بعد جلسہ برخاست ہو گیا۔ دوسرے دن جمعہ تھا سب حضرات کو مسجد حسین[1]

---

[1] یہ نہایت عظیم الشان اور بیحد آراستہ و پیراستہ مسجد جامع ازہر سے بالکل متصل ہے۔ مشہور ہے کہ سیدنا امام حسینؓ کا سر اقدس یہیں دفن ہے۔ اسی لئے اس کا نام مسجدِ حسین ہے۔ صبح سے شام تک عقیدت مند مردوں اور عورتوں کا مزار پر ہجوم رہتا ہے۔ صدر جمال عبدالناصر نے اپنے دورِ حکومت میں اس مسجد میں مزید توسیع اور تعمیر کرائی ہے اور خود بھی جمعہ کی نماز پابندی سے اسی مسجد میں ادا کرتے ہیں۔

یا مسجد امام شافعی (حضرت امام شافعی کا مزار یہیں ہے اس لئے یہ مسجد آپ کے نام سے منسوب ہے) یا قدیم مصر میں جسے تاریخ میں فسطاط کہتے ہیں اور یہاں حضرتِ عمرو بن العاص فاتح مصر کے صاحبزادہ حضرتِ عبداللہ کا مزار مرجعِ عوام وخواص ہے۔ جمعہ کی نماز ادا کرنے کے لئے جاتا تھا اس لئے سوائے دعوتِ شب کے اس دن کوئی نشست نہیں ہوئی۔ اب پندرہ مئی سے کانفرنس کی باقاعدہ کارروائی شروع ہوئی تو پروگرام یہ رہتا تھا کہ روزانہ دو نشستیں ہوتی تھیں، ایک صبح ۹½ سے ایک بجے تک اور دوسری شام کے وقت پانچ سے سات ساڑھے سات بجے تک کانفرنس کی صدارت الامام الاکبر الشیخ حسن مامون شیخ جامعۂ ازہر[1] کرتے تھے، ان کے دائیں جانب ڈاکٹر عبداللہ الماضی اور بائیں طرف ادارہ کے سکریٹری ڈاکٹر محمود حب اللہ، ڈائس پر ان کی امداد کے لئے بیٹھتے تھے۔ پورا ہال ایرکنڈیشنڈ تھا، کانفرنس کے دوران میں صبح شام دونوں وقت پندرہ منٹ کا وقفہ چائے یا کافی یا پھلوں کا عرق پینے اور سستانے کے لئے ہوتا تھا۔ جس میں سب شرکائے کانفرنس آپس میں ملتے جلتے اور گفتگو بھی کرتے تھے۔

کانفرنس میں جو مقالات پڑھے گئے سب ایک سے ایک بہتر تھے۔ بعض اہم مقالات حسب ذیل ہیں۔

(۱) الزکوٰۃ۔ از شیخ ابوزہرۃ۔ یہ فلس کیپ کے اسی صفحات کا مقالہ ٹائپ کیا ہوا تھا۔ لیکن شیخ نے اپنی عادت کے مطابق تقریر ہی کی۔ اُن کی تقریر سُن کر حیرت ہوتی تھی کہ گویا وہ ہدایہ۔ یا المبسوط للسرخسی کی پوری کتاب الزکوٰۃ از اوّل تا آخر لفظ بلفظ سنا رہے تھے۔ اسبابِ وجوب اور نصابِ زکوٰۃ پر مفصل گفتگو

---

[1] شیخ عبدالرحمٰن شلتوت کے انتقال کے بعد شیخ حسن مامون کا شیخ جامع ازہر کے عہدہ پر تقرر ابھی پچھلے دنوں ہوا ہے۔ جامع ازہر میں اب جو اصلاحات ہوئی ہیں اُن کی رو سے شیخ جامع ازہر کا تعلق اب صرف تعلیمی معاملات سے رہ گیا ہے، انتظامیہ کے صدر آج کل شیخ حسن الباقوری ہیں جن کا عہدہ مدیر جامع ازھر ہے، یہ عہدہ ہماری یونیورسٹیوں میں وائس چانسلر کے عہدہ کے برابر ہے۔ شیخ حسن الباقوری مصر کے نامور عالم، بڑے فاضل، متعدد کتابوں کے مصنف اور بلند پایہ ادیب و شاعر ہیں۔ انقلاب سے پہلے اخوان المسلمین کے چوٹی کے لیڈروں میں سے تھے۔ لیکن ان کا تعلق جماعت کے اُس دائیں بازو سے تھا جس نے انقلاب کو تسلیم کرلیا اور صدر جمال عبدالناصر کو اپنے تعاون اور اشتراک کا یقین دلایا، ایک شب موصوف کی طرف سے ہم سب لوگوں کا نہایت شاندار ڈنر تھا۔ اس موقع پر خاکسار کو بھی موصوف سے ملاقات اور دیر تک بات چیت کا شرف حاصل ہوا۔ ان کی شخصیت بڑی جاذب اور مؤثر ہے۔

کرنے کے بعد شیخ نے زکوٰۃ سے متعلق اُن بعض مسائل پر روشنی ڈالی جو آج کل ہمارے زمانہ میں پیدا ہو گئے ہیں، مثلاً یہ کہ زکوٰۃ اسٹیٹ ڈیوٹی ہے یا نماز کی طرح ایک شخصی عبادت ہے۔ زکوٰۃ غیر مسلموں پر بھی صرف کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ عہدِ نبوت میں بیس مثقال سونا دو سو درہم کے برابر ہوتا تھا۔ مگر آج یہ صورتِ حال قائم نہیں رہی ہے۔ تو اب حکم کیا ہوگا؟ نیز یہ کہ کوئی مسلم حکومت اپنے ہاں کے غیر مسلموں پر زکوٰۃ بہ طور ٹیکس عائد کر سکتی ہے یا نہیں؟ قرآن میں جو مصارفِ زکوٰۃ بیان کئے گئے ہیں اُن میں غارمین - ابن السبیل - اور مؤلفۃ القلوب سے کون لوگ مراد ہیں؟ عرب میں ہاتھی نہیں تھا۔ اس لئے کتبِ فقہ میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن اب لوگ اُس کی تجارت کرتے ہیں۔ تو اس پر زکوٰۃ ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ہوگی تو کس شرح سے؟ وجوبِ زکوٰۃ کے لئے نمو شرط ہے تو اس کی کیا حقیقت ہے؟ ملکی ٹیکس زکوٰۃ کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں؟ پروویڈنٹ فنڈ، یا کمپنی کے حصص وغیرہ پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر ہوتی ہے تو اُس کا حساب کیوں کر ہوگا؟ غرض کہ پوری تقریر بڑی جامع - مدلل اور بصیرت افروز تھی اور شیخ کے حسنِ خطابت نے سونے پر سہاگہ کر دیا تھا۔

(۲) شبابنا المثقف امام الایمان والتدین - یہ مقالہ شیخ ندیم الجسر کا تھا جو مجمع البحوث الاسلامیہ کے ممتاز رکن اور بلند پایہ عالم ہیں، اس مقالہ میں موصوف نے اس پر بحث کی تھی کہ عالمِ اسلام کے نوجوانوں میں آج کل دین سے انحراف اور مغربی تہذیب کی طرف غیر معمولی رجحان و میلان پیدا ہو رہا ہے، اور جو اسلام کے لئے عظیم ترین خطرہ ہے۔ اُس کے داخلی اور خارجی اسباب و دواعی کیا ہیں؟ اور ان کی اصلاح کیوں کر کی جا سکتی ہے۔ موصوف نے مقالہ کا آغاز اس ایک عبرت انگیز واقعہ سے کیا تھا کہ اسی ماہِ رمضان کا ذکر ہے تراویح وغیرہ سے فارغ ہو کر میں نے کمر ذرا سیدھی کی تھی کہ ایک بوڑھا شخص میرے پاس آیا اور دھاڑیں مار مار کر رونے لگا، میں نے وجہ پوچھی تو اس نے بتایا کہ میری اولاد میں سے کوئی بھی روزہ نہیں رکھ رہا ہے، اب بتایئے میں کیا کروں؟ میں کس طرح یہ برداشت کروں کہ میرے جگر کے ٹکڑے دوزخ کا ایندھن بنیں۔

(۳) فلسطین واسرائیل : از ڈاکٹر اسحٰق موسیٰ الحسینی۔

(۴) احد مراجع الشیعۃ فی الفتوی والتقلید - یہ شیعوں کے نامور عالم اور مجتہد امام کاشف الغطا کا مقالہ تھا جس کو اُن کی طرف سے السید کاظم الکفائی نے پڑھ کر سنایا۔

(۵) مدخل الی البحوث الاسلامیة - یہ ایک مختصر مقالہ مراکو کے نوجوان مگر نہایت پرجوش اور دیندار پروفیسر ادریس الکتانی کا تھا جس میں انھوں نے اس پر بحث کی تھی کہ اسلامی موضوعات پر بحث کرتے وقت ہمارا موقف اور منہج کیا ہونا چاہیئے - ؟

(۶) الصدقة فی الاسلام - اس عنوان سے ایک سیر حاصل مقالہ ڈاکٹر محمد مہدی علام نے پڑھا: اس میں موصوف نے بتایا کہ صدقہ کے معنی کیا ہیں؟ اس میں اور زکوٰۃ و عشر وغیرہ میں کیا فرق ہے؟ اس پر کتاب و سنت کی روشنی میں گفتگو کرنے کے بعد انھوں نے ثابت کیا کہ صدقہ درحقیقت اُن ہنگامی حالات و حوادث کا تدارک کرنے کے لئے شروع کیا گیا ہے جو سوسائٹی یا فرد کے اقتصادی اور معاشی حالات کو متاثر کرتے ہیں، اس طرح صدقہ گویا ایک اجتماعی انشورنس ہے، پھر موصوف نے بتایا کہ صدقہ، ہدیہ اور ربوا ان تینوں میں کیا فرق ہے - آخر میں انھوں نے اس سلسلہ میں حسب ذیل تجویزیں پیش کیں -

(الف) صدقہ کے معاملہ میں شخصی آزادی برقرار رہنی چاہیئے۔

(ب) صدقہ کے باب میں اسلام کا فلسفہ کیا ہے؟ اس کی زیادہ سے زیادہ اشاعت ہونی چاہیئے۔

(ج) تمام صدقات ایک عام صندوق میں رکھے جائیں -

(د) شرعاً جو صورت جائز ہو اس پر عمل کر کے صدقات کی رقم میں اضافہ کیا جائے -

(ہ) اس میں سے کچھ رقم پوشیدہ صدقہ کی صورت میں تقسیم کی جائے -

(و) اس رقم میں سے ضرورتمندوں کو روپیہ قرض بھی دیا جائے -

یہ سب مقالات ایسے تھے کہ ان پر نہ بحث و تنقید کی ضرورت تھی اور نہ زیادہ مناقشہ و مذاکرہ کی - البتہ اس مرتبہ پوری کانفرنس میں سب سے زیادہ جس پر سنجیدہ - علمی، دقیق اور بعض اوقات نہایت گرم اور تلخ بحث ہوئی وہ انشورنس اور بنک کے کاروبار کا موضوع ہے - ان دونوں بحثوں نے کانفرنس کے پورے چار دن لے لئے - پہلے یعنی ۱۵ مئی کو صبح کی نشست میں مشہور عالم اور بلند پایہ مصنف الاستاذ علی الخفیف نے انشورنس (عقد التامین) پر بڑا جامع اور سیر حاصل مقالہ پڑھا - اس میں انھوں نے انشورنس کی تعریف، اُس کی حقیقت، اقسام و انواع اور ان کے الگ الگ خصوصیات پر گفتگو کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کا

جائزہ اسلامی احکام کی روشنی میں لیا تھا۔ اور آخر میں انھوں نے اپنی رائے یہ ظاہر کی تھی کہ زندگی کے بیمہ کے جواز میں تو انھیں ابھی تامل ہے۔ لیکن جائداد، مالِ تجارت یا اور دوسری چیزوں کے بیمہ میں کوئی شرعی قباحت نہیں ہے، یہ مقالہ ختم ہوا تو شیخ ابوزہرہ کھڑے ہوئے اور انھوں نے نہایت پُر زور تقریر میں شیخ علی الخفیف کے دلائل کا رد کیا۔ اور انشورنس کی ہر قسم کو ناجائز بتایا۔ اصل یہ ہے جیسا کہ شیخ محمد ابوزہرہ نے اپنی تقریر میں کہا بھی تھا۔ شیخ علی الخفیف کی ساری گفتگو بحیثیت ایک قانون داں کے تھی اور انھوں نے اربابِ قانون کے آراء کو ہی احکامِ فقہیہ کی بنیاد قرار دیا تھا۔ اس کے برخلاف شیخ محمد ابوزہرہ کی تمام تر گفتگو خالص فقیہانہ تھی۔ باخبر اصحاب کو معلوم ہے۔ شام کے مشہور فاضل اور عالم شیخ مصطفیٰ احمد زرقا جو اسلامی فقہ و قانون پر متعدد بلند پایہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ انھوں نے عقد التامین کے عنوان سے ایک پُر مغز اور سیر حاصل کتاب لکھی ہے۔ جس میں انشورنس کا جواز ثابت کیا ہے۔ شیخ ابوزہرہ نے اس کتاب کا رد لکھا ہے۔ اور وہ بھی چھپ گیا ہے، اس بنا پر شیخ علی خفیف اور شیخ ابوزہرہ نے اس موقع پر جو کچھ کہا وہ کم و بیش وہی ہے۔ شیخ زرقا کی کتاب اور اس کے رد میں ہے۔

ان دونوں حضرات کی تقریروں کے بعد یہ مسئلہ کانفرنس میں بحث کے لئے پیش ہوا۔ اس سلسلہ میں جن حضرات نے سنجیدہ اور وقیع تحریری یا زبانی تقریریں کیں اُن میں ڈاکٹر عبدالحلیم محمود پرنسپل کلیتہ الشریعۃ واصول الدین۔ شیخ علی کاشف الغطا۔ اور شیخ عبدالحمید السائح۔ رئیس محکمۃ الاستیناف الشرعیۃ فی الاردن۔ خاص طور پر لائقِ ذکر ہیں۔

یہ بحث ختم ہوئی تو بنکوں کے کاروبار کا موضوع سامنے آیا۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے اردن کے مشہور فاضل الاستاذ دفیق القصار نے "المصارف المالیۃ" کے عنوان سے ایک طویل مقالہ پڑھا جس میں فقیہانہ بات کوئی نہیں تھی، صرف بنکوں کے کاروبار کی ٹکنکل تشریح۔ اُس کے فوائد، اور انسانی تہذیب و تمدن اور معاشی خوش حالی میں اس کاروبار کے حصہ کا تذکرہ تھا۔ اس کے جواب میں بھی پہلی تقریر شیخ محمد ابوزہرہ کی ہوئی جو کم و بیش دو گھنٹے مسلسل جاری رہی۔ اس تقریر میں فصاحت و بلاغت کا زور بھی تھا اور ظرافت و بذلہ سنجی کی چاشنی بھی، فقیہانہ ژرف نگاہی بھی تھی اور غیرت و حمیتِ دینی کا مظاہرہ بھی! شیخ کی پوری تقریر کا حاصل یہ تھا کہ

کمپنیوں کی شکل میں بنک کے کاروبار کی جتنی قسمیں ہیں وہ سب ربوا کے تحت میں آتی ہیں اور ربوا بنصِ صریح حرام ہے۔ اس میں غور وخوض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ الاستاذ دفیق الفصار نے اپنے مقالہ میں اصل موضوع سے متعلق کوئی فقیہانہ بحث تو کی نہیں تھی۔ البتہ ایک جگہ مفتی محمد عبدہ کا حوالہ دے کر یہ کہا تھا کہ مفتی صاحب نے بنک کے سود کو جائز کہا ہے۔ شیخ ابوزہرہ اپنی جوابی تقریر میں جب یہاں پہونچے تو انھوں نے نہایت پُرزور اور بڑے خشمگیں لب ولہجہ میں کہا کہ "ہم شیخ مفتی محمد عبدہ کا بڑا ادب واحترام کرتے ہیں، وہ ہمارے پیشوا اور امام ہیں۔ لیکن ایک مفتی محمد عبدہ نہیں اگر ایسے ہزار مفتی بھی قرآن کی نصِ صریح کے خلاف کوئی بات کہیں گے تو ہم اسے بلاتامل ٹھکرا دیں گے" شیخ نے یہ فقرہ کچھ ایسے ڈرامائی انداز میں ادا کیا کہ پورا ہال گونج اٹھا۔ اور لوگوں نے چیرزدی۔

اس سلسلہ میں ڈاکٹر محمد عبداللہ العربی نے بھی ایک نہایت مبسوط۔ سیر حاصل اور جامع مقالہ پڑھا جس میں بنک کے کاروبار کی نوعیت، اُس کے مختلف پہلو، اور اُس کے انواع واقسام پر فنی اور قانونی گفتگو کرنے کے بعد فقہ اسلامی کی روشنی میں اُس پر مدلل بحث کی گئی تھی اور آخر میں انھوں نے صاف کہا تھا کہ بنک کے سود کے لئے کوئی وجہ جواز ہرگز پیدا نہیں ہوسکتی۔ ساتھ ہی الاستاذ دفیق الفصار نے بنکنگ کے فضائل وبرکات پر جو لکچر دیا تھا۔ اُس کی بھی تردید کی گئی تھی۔ اس کے بعد جب یہ مسئلہ عام بحث کے لئے پیش کیا گیا تو اس میں متعدد حضرات نے حصّہ لیا۔ شیخ ابوزہرہ نے اپنی تقریر میں ایک موقع پر امام ابوحنیفہ رضؓ کا ایک مشہور قول نقل کرتے ہوئے کہا تھا کہ حربی اور مسلم میں ربوا نہیں ہے۔ یعنی وہ جائز ہے۔ اس سلسلہ میں میں نے ایک مختصر تقریر کی، اور اس میں کہا کہ اگر امام صاحب کی طرف اس قول کا انتساب صحیح ہے تو میری سمجھ میں بالکل نہیں آتا کہ جب قرآن میں وحرم الربوا عام اور مطلق ہے تو کسی نص یا حدیث متواتر کے بغیر اُس کی تخصیص اور تقیید کس طرح جائز اور درست ہوسکتی ہے؟ مزید وضاحت کرتے ہوئے میں نے کہا کہ ائمہ اور فقہاء اس بات میں اختلاف کرسکتے ہیں کہ فلاں معاملہ ربوا کے تحت میں آتا ہے یا نہیں؟ لیکن اگر کسی معاملہ کی نسبت یہ ثابت ہوجائے کہ ربوا کی تعریف اُس پر صادق آتی ہے تو اب دنیا میں کسی کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ وہ معاملہ جائز ہے۔

کانفرنس میں یہ دیکھ کر افسوس بھی ہوا اور تعجب بھی کہ یہ موضوع جب عام بحث کے لئے ہم لوگوں کے سامنے پیش ہوا تو

بحث وگفتگو میں بعض اوقات بڑی سخت اور ناگوار قسم کی تلخی اور بدمزگی پیدا ہو گئی، اور اس کی وجہ یہ ہوئی کہ استاذ دفیق القصار نے اپنے مقالہ کے آخر میں لکھا تھا کہ "ہم لوگ تہذیب وتمدنِ مغرب سے فیض یاب د کامجو ہو رہے ہیں تار برقی، ریڈیو، ٹی، وی، ریل، موٹر، ہوائی جہاز، رفریجریٹر، ایرکنڈیشنڈ مکان، شاندار عمارتیں، کارخانے اور فیکٹریاں، علوم وفنون، صنعت وحرفت، فلاحت وزراعت میں حیرت انگیز ایجادات واختراعات، یہ سب وہ چیزیں ہیں جو مغرب کے نظامِ زندگی اور اس کے کلچر کا عطیہ ہیں اور جن سے ہم سب اپنی روزمرہ کی زندگی میں لطف اندوز ہو رہے ہیں، تو اب کیا ہماری یہ بدنصیبی نہیں ہوگی کہ ہم ان سب چیزوں سے فائدہ تو اٹھائیں لیکن جس مالی نظام نے ان سب کو پیدا کیا ہے اُس کو نہ اپنائیں"

ان جملوں نے مجلس میں بڑی برہمی اور برافروختگی پیدا کر دی، چنانچہ شیخ ابو زہرہ، اور ڈاکٹر محمد عبداللہ العربی نے تو اپنی جوابی تقریروں میں جو کچھ انہیں کہنا تھا وہ کہا ہی! ان کے بعد ڈاکٹر عبدالحلیم محمود نے سخت برہم ہو کر غضب آلود تقریر کی جس میں استاذ دفیق القصار کے اسلام اور ایمان تک پر حملہ تھا۔ استاذ دفیق القصار کو سخت ناگواری ہوئی اور وہ احتجاج کر کے کانفرنس سے باہر چلے گئے مگر جس ناگواری اور غم وغصہ کا اظہار ڈاکٹر عبدالحلیم محمود[1] نے کیا اُس میں وہ تنہا نہیں تھے بلکہ دوسرے، اردن، شام وعراق اور الجزائر ومراکو کے مندوبین بھی اُن کے ساتھ شریک تھے، چنانچہ اس بحث کے خاتمہ پر استاذ دفیق القصار نے آخری تقریر کی تو انھوں نے صاف کہا کہ بعض دوستوں نے مجھ پر الحاد وزندقہ کا الزام لگایا ہے، حالانکہ اللہ، اس کے رسولؐ، قرآن اور یومِ آخرت پر میرا ایمان ایسا ہی پختہ ہے جیسا کہ کسی ایک مسلمان کا ہونا چاہیے۔

اگرچہ کانفرنس میں ضمنی طور پر اس کا بھی ذکر آیا کہ دعوت الی الحق والرشاد کا ایک عالمگیر پروگرام کس طرح بنایا جائے۔ عربی زبان کی توسیع کے لئے کیا کیا جائے اور مجمع البحوث الاسلامیہ نے ان دونوں امور سے متعلق

---

[1] موصوف جامعۂ ازہر کے دینیات کالج کے پرنسپل ہیں، اگرچہ ایک عرصہ تک فرانس میں قیام کیا ہے اور وہیں کے ڈاکٹر ہیں لیکن بڑے متشرع۔ متدین اور متبحر عالم ہیں۔ تسبیح ہر وقت انگلیوں میں گھومتی رہتی ہے۔ تنسک اور تصوف کا رنگ غالب ہے۔ میں نے اپنی گفتگو میں ہندوستان کے قریب العہد علماء اور ان کی تصنیفات۔ اور اسلامی وعربی علوم وفنون کے مرکزِ اشاعت اداروں کا ذکر کیا تو بیحد مسرور ہوئے اور جو کچھ میں نے کہا اُس کو اپنی ڈائری میں درج کر لیا۔

تجاویز مرتب بھی کرلی ہوں گی، لیکن کانفرنس کے اہم موضوعاتِ بحث وہی تھے جن کا ہم نے اوپر تذکرہ کیا ہے، کانفرنس کے دنوں میں جو وقفے تھے اُن میں سے ڈیڑھ دن ہم لوگوں نے غزۂ فلسطین کے سفر اور وہاں کے قیام میں گذارا۔ ایک دن مدیریۃ التحریر اور ۲۲ر مئی کو کانفرنس کے ختم ہونے کے بعد ایک دن اسوان ڈیم جسے السد العالی کہتے ہیں اُس کی دید و زیارت میں بسر ہوا۔ میں ان تینوں مقامات کو پہلے یعنی گذشتہ سال بھی دیکھ چکا ہوں مگر جی کو سیری کہاں ہوتی ہے۔

غزۂ فلسطین اسرائیل کی سرحد پر واقع ہے۔ اقوامِ متحدہ کی فوج یہاں رہتی ہے۔ سرحد پر کھڑے ہو کر دیکھا تو اسرائیل کے گاؤں، دیہات اور آبادیاں صاف نظر آتی ہیں، یہاں کئی لاکھ فلسطینی مہاجر آباد ہیں ان کی حالت نہایت زبوں اور حد درجہ قابلِ رحم ہے۔ چھوٹے چھوٹے سے مکان ہیں۔ ہم نے ان مکانوں کے اندر جا کر دیکھا تو جگر خون ہوتا تھا۔ ایک مکان جس میں چار آدمی مشکل سے رہ سکتے ہیں اُس میں دس دس اور بارہ بارہ مرد عورتیں اور بچے بچیاں بھرے ہوئے ہیں۔ طرزِ معیشت نہایت پست، تنگ حالی اور تنگ دستی ہر شخص کے چہرہ بشرہ سے عیاں۔ بچے اور بچیاں ایسے حسین کہ گویا حور و غلمان جنت سے اتر آئے ہیں۔ لیکن اس درجہ خستہ حال اور فلاکت زدہ کہ دشمنوں کو بھی دیکھ کر رحم آئے۔ ہمارا قافلہ جب ان کی آبادی میں پہونچا تو یہ لوگ اپنے گھروں سے نکل آئے اور اپنی حالتِ زار بیان کرنی شروع کردی۔ جمعیتِ اقوامِ متحدہ کی طرف سے ان کا جو آذوقہ مقرر ہے وہ بالکل ناکافی ہے۔ غرض کہ حسرت و الم اور رنج و تکلیف کا وہ روح فرسا منظر ہے کہ خدا کی پناہ! عجیب شش و پنج کا عالم ہے، کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ فلسطین کے دس لاکھ مہاجر جو یہاں، شام اور اردن میں پھیلے ہوئے ہیں، آخر ان کا انجام کیا ہوگا۔ فرزندانِ توحید کی اتنی بڑی آبادی ضائع ہو رہی ہے! جب یہ خیال آتا ہے تو کلیجہ شق ہونے لگتا ہے۔ میں نے بہت سے عرب دوستوں سے گفتگو کی۔ مگر کسی سے کوئی تشفی بخش جواب نہیں ملا۔ سب امیدِ فردا میں جی رہے ہیں۔ گذشتہ سال کی طرح امسال بھی شب بھر کے لئے ہمارا یہاں قیام فندق الاندلس میں ہوا۔ اور یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس ہوٹل میں گذشتہ سال میرا قیام کمرہ نمبر ۸ میں ہوا تھا اور اس مرتبہ بھی یہی کمرہ میرے حصہ میں آیا۔ اللہ اکبر! تاریخ اپنے آپ کو کس طرح دہراتی ہے۔

ہم لوگ قاہرہ سے عریشہ تک ہوائی جہاز میں گئے تھے اور وہاں سے غزہ کاروں اور بسوں کے ذریعہ پہونچے،

واپسی بھی اسی طرح ہوئی۔ غزہ میں دوسرے دن جمعہ تھا۔ صبح کے اوقات میں ایک میٹنگ ہوئی جس میں قضیۂ فلسطین پر تقریریں کی گئیں۔ اس کے بعد ذرا بازاروں میں گھومے۔ ساڑھے بارہ بجے مسجدِ عمر میں نمازِ جمعہ ادا کی، یہ غزہ کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ پرانی مسجد ہے۔ وہاں کے لوگ کہتے ہیں کہ رومن امپائر کے زمانہ میں یہاں گرجا تھا۔ مسلمانوں نے فلسطین کو فتح کیا تو اس گرجا کو مسجد بنا لیا۔ اور اسے حضرتِ عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا۔ اگرچہ اس کا کوئی تاریخی ثبوت ہماری نظر سے نہیں گذرا لیکن اس مسجد کی ساخت اور وضع کے اعتبار سے یہ بات کچھ ایسی خلافِ قیاس بھی نہیں ہے۔ جمعہ کی نماز سے فراغت کے بعد غزہ کے گورنر محمد یوسف عجرود کے عالی شان مکان پر پہونچے۔ وہاں نہایت پُر تکلف لنچ تھا۔ اس سے فراغت کے بعد قاہرہ کے لئے واپس ہو گئے۔

رہے مدیریۃ التحریر اور اسوان بند! تو حقیقت یہ ہے کہ منجملہ اور دوسری چیزوں کے یہ دونوں جمہوریۂ متحدۂ عربیہ کے ترقیاتی منصوبوں کے عجیب و غریب اور حیرت انگیز کرشمے ہیں، اوّل الذکر قاہرہ اور اسکندریہ کے وسط میں ایک بالکل جدید شہر ہے جو ریگستان کے قلب میں کھڑا ہوا ہے۔ ۱۹۵۹ء میں اسکی تعمیر کا کام شروع ہوا تھا۔ اور آج یعنی پانچ برس کے اندر اندر وہاں شان دار عمارتیں بھی ہیں اور مکانات بھی! کارخانے بھی ہیں اور فیکٹریاں بھی! اسکول اور شفاخانہ بھی، کھیت لہلہا رہے ہیں اور باغات بھی جھوم رہے ہیں، ریگستان کے اس علاقہ کو ایک خاص طریقۂ آبپاشی کے ذریعہ سیراب کیا گیا ہے جسے عربی میں الری بالرش اور انگریزی میں IRRIGATIRN BY SPRAYING کہتے ہیں زمین کے دامن میں پانی کے جو ذخیرے محفوظ ہیں پہلے اُن کو کنوؤں کی شکل میں یکجا کرتے ہیں اور پھر مشینوں کے ذریعہ پائپ لگا کر پورے علاقہ میں پھیلا دیتے ہیں۔ ان نلکیوں سے پانی فوارہ کی طرح نکلتا ہے، تا حدِ نظر یہ فوارے چاروں طرف پانی پھینکتے ہوئے نظر آتے ہیں تو عجیب دیدنی سماں ہوتا ہے۔ ہمارا ملک اتنا بڑا اور وسیع و عریض زراعتی ملک ہے، لیکن آبیاری کا یہ طریقہ اب تک یہاں اختیار نہیں کیا گیا، ابھی پچھلے دنوں اخبارات میں دیکھا کہ ہندوستان کے محکمۂ زراعت کے چند افسر اسی طریقۂ آبپاشی میں ٹریننگ حاصل کرنے کی غرض سے مصر گئے ہیں۔

مدیریۃ التحریر اور قاہرہ کے درمیان جو نئے گاؤں مثلاً قریۂ عمر۔ قریۂ صلاح الدین۔

قریۂ اعرابی اور قریۂ ام علی وغیرہ آباد ہیں، واپسی میں ہم لوگوں نے ان دیہاتوں کو بھی دیکھا۔ سبحان اللہ! یہ دیہات کیا ہیں؟ گرام سدھار کا اعلیٰ ترین اور مثالی نمونہ ہیں۔ ہر مکان نہایت صاف ستھرا، فراخ اور کشادہ، سادہ مگر ضروری فرنیچر سے آراستہ، وضع قطع سب کی یکساں، ہر مکان میں سونے، بیٹھنے کے کمرے الگ الگ، بھرباورچیخانہ، پسمنزی جدید طرز کے باتھ روم ساتھ ساتھ، برآمدہ اور چھوٹا سا باغیچہ یا لان ہر ایک کا جز، ہر مکان میں ٹی، وی نہیں تو ریڈیو ضرور، عورتوں اور مردوں کے لباس وہی پرانے طرز کے، لانبے لانبے کرتے، مگر صاف ستھرے، دُھلے دھلائے اور استری کئے ہوئے، ہر شخص تندرست و توانا۔ سُرخ و سفید، اور فربہ، چہروں پر شادمانی و حوصلہ مندی۔ کوئی افسردہ و ملول اور غمگین نہیں، بچوں اور بچیوں کے لئے مکتب اور مدرسے، جہاں تعلیم اور اُس کے لوازم سب مفت۔ بیماروں کے لئے شفاخانے، کسبِ معاش کے لئے گھریلو صنعتوں اور دستکاریوں کے وافر انتظامات، پولٹری اور ڈیری فارم وغیرہ ہر گاؤں میں!

اسوان بند پورے ایشیا کا عظیم الشان پروجیکٹ ہے۔ ہزاروں انجینئر۔ مستری اور مزدور، ملکی اور غیر ملکی شب و روز بڑی سرگرمی اور جوش و خروش کے ساتھ کام کر رہے ہیں، کام کی سرعتِ رفتار کا یہ عالم ہے کہ پہلے اس منصوبہ کی تکمیل کا سال ۱۹۶۸ء مقرر کیا گیا تھا۔ مگر اب یہ ایک سال مقدم ہو گیا ہے۔ یعنی ۱۹۶۷ء میں یہ منصوبہ پایۂ تکمیل کو پہونچ جائے گا۔ اور نتیجہ یہ ہوگا کہ دریائے نیل کا رُخ بدل جانے کے باعث پورا صحرا سرسبز و شاداب ہو کر گل و گلزار بن جائے گا، اس کا اثر ملک کی اقتصادی حالت پر جو کچھ ہوگا اس کا پورا نقشہ بنا ہوا یہاں آویزاں ہے۔

صدر جمال عبدالناصر کے یہ اور اِس جیسے دوسرے بیسیوں عظیم الشان کارنامے ہیں جنھوں نے جمہوریۂ متحدۂ عربیہ کے ایک ایک متنفس کے دل میں ان کی غیر معمولی محبت اور عزت و عظمت پیدا کر دی ہے اور دوسری جانب افریقہ اور ایشیا کے مسلمان ملکوں کا سب سے زیادہ باہوش، مدبر اور مخلص و باعمل لیڈر بنا دیا ہے۔

سیاست۔ اقتصادیات و معاشیات اور تعلیم کے میدانوں میں صدر جمال عبدالناصر کی جو خدمات ہیں وہ اپنی جگہ پر! اسلامی قوانین و احکام کی تدوین و ترتیبِ جدید اور عالمِ اسلام کے چیدہ و منتخب علماء کے مشورہ سے مسائل و معاملاتِ جدیدہ کا اسلامی حل تلاش کرنے کی کوشش کرنا وقت کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔ مجمع البحوث الاسلامیہ اسی مقصد کے لئے قائم کیا گیا ہے جو پابندی اور باقاعدگی کے ساتھ اپنا کام کر رہا ہے، یہ تنہا ایک کارنامہ ایسا ہے کہ جمہوریہ متحدۂ عربیہ اس پر جتنا بھی فخر کرے بجا ہے۔

تبصرہ برترجمۂ نزہۃ الخواطر

از جناب شاہ محمد شبیہ عطا ندوی

نزہتہ الخواطر کی شہرت ہندوستان کے حدود سے متجاوز ہو کر دنیا کے دوسرے ملکوں میں پہنچ چکی ہے۔ علماءِ عرب اور مستشرقین نے اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے، اس عظیم کتاب کے مصنف مولانا حکیم سید عبد الحئی ناظم ندوۃ العلماء تھے۔ جنھیں ہندوستان کا ابن خلکان اور ابن الندیم کہنا زیادہ بہتر ہے۔ آپ سادات رائے بریلی کے مشہور خانوادۂ علم و عمل سے تھے، جس کے بعض افراد سلاطین کے درباروں میں اور بعض فقر و تصوف کی خانقاہوں میں ممتاز تھے، بعض درس و تدریس کی چٹائیوں پر اور بعض تالیف و تصنیف کی مسندوں پر جلوہ آراء تھے۔ اسی خانوادہ میں امام الہند عارف باللہ مجدد وقت حضرت سید احمد شہید رحمۃ اللہ علیہ کا ظہور ہوا تھا۔ مؤلف نزہتہ الخواطر کے والد ماجد مولانا حکیم سید فخر الدین خیالی بھی ایک فاضلِ یگانہ تھے۔ (لالہ سری رام نے خمخانۂ جاوید میں ان کا تذکرہ کیا ہے) شعر و سخن، تاریخ و سیر کے ماہر اور بقول علامہ سید سلیمان ندوی داستانِ کہن کی بولتی زبان تھے، اُن کے رواں اور سیال قلم کی یادگار مہرِ جہانتاب ہے جس کی صرف پہلی جلد فل اسکیپ سائز کے تیرہ ۱۳۰۰ سو صفحات میں تمام ہوئی۔

مولانا ممدوح علومِ ظاہری میں ایک یگانۂ روزگار فاضل ہونے کے علاوہ اپنے وقت کے نامور شیخِ طریقت اور اُردو، فارسی، خاص کر بھاشا کے بہت اچھے شاعر تھے۔ مولانا حکیم سید عبد الحئی صاحبؒ کو یہ ذوقِ فن ورثہ میں ملا تھا۔ مولانا نے اعلیٰ تعلیم فرنگی محل اور بھوپال میں حاصل کی۔

بھوپال اس وقت امیر الملک والاجاہ نواب سید صدیق حسن خاں کی وجہ سے فضل وکمال کا مرکز بنا ہوا تھا، امام شوکانی کے حلقۂ فیض سے مستفیض حضرت شیخ حسین یمنی درسِ حدیث کی مسند پر متمکن تھے۔ آپ نے حضرت شیخ سے حدیث کی سند لی۔ طب کی کتابیں آپ نے لکھنؤ کے نامور طبیب افسر الاطباء حکیم عبد العلی صاحب سے پڑھیں، زمانۂ طالب علمی ہی میں آپ قطبِ وقت حضرت مولانا شاہ فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت نے خصوصی توجہ وشفقت فرمائی اور بلا درخواست بیعت فرمایا۔ ندوۃ العلماء کے ابتدائی جلسوں میں شرکت فرمانے آپ کانپور تشریف لے جایا کرتے تھے (اس وقت تحریک ندوۃ العلماء کا مرکز یہی شہر تھا)

جناب مولانا سید محمد علی صاحب مونگیری بانیِ ندوۃ العلماء کی نگاہِ انتخاب فوراً اس جوہرِ قابل پر پڑی، وہ دن ہے اور اُن کی وفات کا دن، ندوہ ان کی خدمات سے کبھی محروم نہیں رہا۔ ندوہ کے جتنے ناظم ہوتے رہے ان کو آپ کے خلوص واستقلال اور معاملہ فہمی پر اتنا اعتماد تھا کہ تقریباً نظامت کا کل کام درحقیقت آپ ہی کرتے تھے، ۱۳ر اپریل ۱۹۱۵ء میں آپ بالاتفاق ناظم منتخب ہوئے، اور اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک اس منصب پر فائز رہے۔

باوجود شغلِ مطب اور ندوہ کی مصروفیات کے آپ نے تصنیف وتالیف کا سلسلہ جاری رکھا۔ اسلامی ہند کے ہزار سالہ عہد میں شعراء، مشائخ اور سلاطین کے سیکڑوں تذکرے لکھے گئے لیکن علامہ آزاد بلگرامی کی تصنیفات کو چھوڑ کر کوئی مختصر سا رسالہ بھی مستقل یہاں کے علماء ومشاہیر کے حالات میں نہیں لکھا تھا، مولانا موصوف نے اس کمی کو محسوس کیا اور بیس سال اس کام پر صرف کئے۔ اس عرصہ میں ہندوستان کے تقریباً تمام بڑے کتب خانوں سے آپ نے استفادہ کیا، اور اپنے بعد ہندوستان کی اسلامی تاریخ، سلاطینِ اسلام، اسلامی تمدن، مساجد، مدارس، عمارات شفاخانے اور دیگر خصوصیات پر ایک دفتر چھوڑا۔ آپ نے تنہا اتنا کام کیا جو مغربی ممالک میں ادارے اور سوسائٹیاں انجام دیتی ہیں، اور یہ سب اس خاموشی اور گمنامی کے ساتھ کیا کہ نہایت محدود حلقۂ احباب کے سوا کسی کو اس کی خبر نہ ہوئی اور اب بھی اس کام کی وسعت وعظمت کا اندازہ بہت

کم لوگوں کو ہے، بقول مخدومی مولٰنا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی مدظلہٗ، مؤلف نزہتہ الخواطر نے وہ فرض یا فرض ادا کر دیا جو ہندوستان کے اہلِ علم پر صدیوں سے چلا آرہا تھا۔

نزہتہ الخواطر کی زبان انتہائی سلیس اور شگفتہ ہے۔ مؤلف کو عربیت میں کمال حاصل تھا۔ عربی کے مشہور نقاد و مبصر ڈاکٹر تقی الدین ہلالی مراکشی آپ کی عربیت کے قائل تھے۔

نزہتہ الخواطر آٹھ ضخیم جلدوں میں ہے، اس کی دوسری جلد (جو آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیرِ ہند پر مشتمل ہے) پہلی بار دائرۃ المعارف العثمانیہ کی طرف سے منظرِ عام پر آئی۔ اسی زمانہ میں شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی کی الدرر الکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ شائع ہوئی تھی۔ درر کامنہ ہندوستان کے مشاہیر کے تذکرہ سے تقریباً خالی تھی۔ دائرۃ المعارف نے نزہتہ الخواطر کی دوسری جلد کو شائع کر کے مشاہیرِ ہند سے علمی دنیا کو روشناس کرایا، صرف اسی واقعہ سے نزہتہ الخواطر کی عظمت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

نزہتہ الخواطر کی قدر مستشرقینِ یورپ نے بہت کی اور انھوں نے دائرۃ المعارف سے بار بار تقاضے کئے کہ اس کی بقیہ جلدیں بھی شائع کی جائیں، مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی کو اپنی کتاب نظامِ تعلیم وتربیت کی تالیف کے زمانہ میں نزہتہ الخواطر کی طرف توجہ ہوئی اور اس کی علمی اہمیت کا اندازہ ہوا، ان کی دلی خواہش تھی کہ یہ کتاب جلد شائع ہو جائے۔ چنانچہ انھوں نے ایک محضر تیار کیا جس پر ہندوستان کے مشاہیر علماء کے دستخط تھے جس میں مولانا سید سلیمان صاحب ندوی مولانا شبیر احمد عثمانی، نواب صدر یار جنگ، مولانا حبیب الرحمٰن خاں شیروانی قابلِ ذکر ہیں۔ مولانا نے یہ محضر سر اکبر حیدری صدر اعظم دولتِ آصفیہ کی خدمت میں پیش کیا۔ سر اکبر حیدری کے حکم سے غالباً پہلی، تیسری اور چوتھی جلدیں شائع ہوئیں۔ اس کے بعد اشاعت کا کام رک گیا۔ حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی رحمۃ اللہ علیہ کو نزہتہ الخواطر سے بڑا شغف تھا۔ ان کی تحریک، اور مولانا ابوالکلام آزاد کی توجہ سے نزہتہ الخواطر کی بقیہ جلدیں باقساط شائع ہوئیں۔ صرف آٹھویں جلد غیر مطبوعہ ہے۔

پاکستان کے اہلِ علم بھی نزہتہ الخواطر سے واقف ہیں، حال ہی میں حکومتِ پاکستان کے ایماء سے وزارتِ اوقاف نے نزہتہ الخواطر کے ترجمہ کا بیڑا اٹھایا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ اتنی اہم اور نفیس کتاب کا ترجمہ جس کے سپرد کیا گیا انھوں نے اس کا حق نہیں ادا کیا، میرے سامنے نزہتہ الخواطر کی پہلی جلد کا ترجمہ ہے جسے مقبول اکیڈیمی لاہور نے شائع کیا ہے۔ اس ترجمہ میں کتابت کی بے شمار غلطیاں ہیں، معلوم ہوتا ہے کاپیوں کی تصحیح ہی نہیں ہوئی، خود مترجم سے بھی ترجمہ میں متعدد فروگزاشتیں ہوئی ہیں۔ چند مثالیں پیش ہیں۔ (یہ مثالیں مقدمۂ کتاب سے پیش کی جارہی ہیں)

۱۔ مقدمہ نگار کی عبارت:۔ اشرقت ارض بنور الإسلام وساهم أهل العرب في الدين والعلم حتى في العربية والشعر والتاليف، فاضل مترجم نے ساهم کا ترجمہ "نفرت برتی" کیا ہے، حالانکہ عربی کا ایک مبتدی بھی ساهم کا ترجمہ جانتا ہے کہ ساهم کے معنی ہیں 'شرکت کی' یا 'حصہ لیا' اس طرح سے مطلب بالکل اُلٹا ہوگیا۔

۲۔ مقدمہ نگار کی عبارت:۔ ومن أبناءها الشيخ فريد الدين مسعود الاجودهني فاضل مترجم نے ها کی ضمیر کو (جو ہندوستان کی طرف راجع ہے) نہیں سمجھا۔ اور أبناءها کا ترجمہ 'ان کی اولاد' کیا ہے۔

۳۔ مقدمہ نگار کی عبارت:۔ رجحت بهم كفة الهند یعنی عالمِ اسلام کے مقابلہ میں ان نفوسِ قدسیہ کی وجہ سے ہندوستان کا پلڑا بھاری ہوگیا۔ فاضل مترجم نے اس کا ترجمہ کیا ہے "جن سے ہندوستان میں جہاد فی سبیل اللہ اور آخر عہد میں عالم اسلامی میں تجدید کی لہر پھیل گئی"۔

۴۔ مترجم نے جابجا کتاب کی عبارتوں میں تصرف کیا ہے، اور کئی کئی صفحے، عربی نہ سمجھنے کی وجہ سے ترجمہ کے بغیر چھوڑ دیتے ہیں، مثلاً مشہور عربی شاعر ابو عطا سندھی کے حالات صرف ایک صفحہ میں دیئے ہیں۔ جبکہ اصل کتاب میں پانچ صفحے ہیں۔

مسلمانوں کے قلعہ شکن آلات میں ایک آلہ کبش تھا، فاضل مترجم نے کبش کا ترجمہ توپ کیا ہے حالانکہ توپ کی ایجاد غالباً نویں صدی میں ہوئی، کبش کے بارہ میں مؤلف نے وضاحت کردی تھی کہ کبش ایک قلعہ شکن آلہ ہے جو لکڑی اور لوہے سے بنایا جاتا ہے، فاضل مترجم نے یہ عبارت بھی حذف کردی۔

مولانا شمس الحق صاحب عظیم آبادی کے بارہ میں مقدمہ نزہۃ الخواطر میں تصریح کے ساتھ درج ہے کہ وہ غایۃ المقصود کے مصنف تھے، فاضل مترجم نے غایۃ المقصود کے بجائے عون المعبود کا اضافہ کیا ہے، حالانکہ عون المعبود مولانا محمد اشرف کی تصنیف ہے؛ فاضل مترجم نے جابجا مؤلف علام پر بے محل اعتراضات کئے ہیں جس کی تردید خود کتاب سے ہوتی ہے۔

مندرجہ بالا مثالیں اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ یہ ترجمہ کسی طرح بھی اس عظیم تصنیف کے شایانِ شان نہیں، اور ترجمہ میں جس ذمہ داری، امانت اور محنت سے کام لینا چاہئے، اس کی بڑی کمی ہے، ناشر نے بھی ترجمہ کی اجازت مؤلف نزہۃ الخواطر کے جانشینوں سے نہیں لی، حالانکہ یہ انتہائی غیر اخلاقی فعل تھا۔ اگر ناشر نے مؤلف کے جانشین سے رابطہ قائم کیا ہوتا تو وہ اس سلسلہ میں مفید مشورہ دیتے!

ادبیات

غزل

جناب آلمؔ مظفرنگری

اب نظر آتی ہے شیشوں میں نہ پیمانوں میں
وہ مئے عشق جو محفوظ تھی میخانوں میں

جوش کیا اتنا بھی باقی نہیں دیوانوں میں
جا کے بنیاد چمن ڈال دیں ویرانوں میں

جیب و داماں ہی کے ٹکڑے تو ہیں یہ لالہ و گل
خود جنوں چھپ کے سنورتا ہے ان افسانوں میں

عوضِ دیر و حرم اس کو دلوں میں ڈھونڈو
وہ ملا کرتا ہے اکثر اِنہی کاشانوں میں

سوزِ غم کا یہ تصرف ہے کہ دل بعدِ فنا
شمع کے بھیس میں جلتا رہا بُت خانوں میں

یہ شکستہ در و دیوار ہیں نقشِ عبرت
دورِ عشرت تھا کسی دن اِنہی کاشانوں میں

ڈھونڈتے ہیں حرم و دیر کے جلوے اس کو
بن کے پروانہ جو دل رل گیا پروانوں میں

بن گئی نغمہ کہیں نعرۂ تکبیر کہیں
وہ صدا گونجی تھی اک دن جو صنم خانوں میں

دیکھنے میں تو سبھی آدمی آتے ہیں نظر
کوئی انساں نہیں اپنوں میں نہ بیگانوں میں

چشمِ عبرت سے ذرا دیکھئے آئیں گے نظر
چند آثارِ جنوں آج بھی غم خانوں میں

کس طرح منزلِ فانوس سے آگے بڑھتے
تابِ پروازِ جنوں ہی نہ تھی پروانوں میں

ذرّے ذرّے سے نمودار ہے طوفانِ بہار
طرح اندازِ چمن کون ہے ویرانوں میں

لائقِ ظرف ملا کرتی تھی رندوں کو آلمؔ
اب یہ دستور نہیں ہے کہیں میخانوں میں

غزل

جناب سعادت نظیر

فلک پر جو بکھرے ہوئے ہیں ستارے — ہماری ہی آہوں کے ہیں کچھ شرارے

صدا دے رہے ہیں تمہیں تیز دھارے — "کہاں تک چلو گے کنارے کنارے"

نگارِ سحر کے سبھی منتظر ہیں — نگاہوں سے گرنے لگے چاند تارے

بہ بانگِ دہل وقت یہ کہہ رہا ہے — اُسی کی ہے منزل جو ہمت نہ ہارے

گلستاں کی دیوار اک بار ڈھا دیں — چلو، عام کر دیں گلوں کے نظارے

اگر یہ خبر ہو تو ہے پار بیڑا — کہاں ہیں بھنور اور کہاں تیز دھارے؟

رخِ زندگی پھر نکھرنے لگا ہے — مبارک ہوں تازہ سحر کے نظارے

جواں ہمّتی خود ہے منزل کی رہبر — جو ہو پست ہمت تو ڈھونڈیں سہارے

سنورنے سے جس کا بگڑنا ہے بہتر — وہ کیوں لے کر آئینہ گیسو سنوارے

نظیرؔ اپنا ہم درد سمجھے تھے جن کو
وہی تھے حقیقت میں دشمن ہمارے

بُرہان

جلد ۵۵ | جمادی الاوّل ۱۳۸۵ھ مطابق ستمبر ۱۹۶۵ء | شمارہ ۳

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

جب عوام کے جذبات میں غیر معمولی ہیجان اور اشتعال ہوتا ہے تو اس وقت کوئی بات سنجیدگی اور معقولیت کے ساتھ کہنا دشوار ہے، لیکن اب جبکہ علی گڑھ تحریک کا جوش وخروش کم اور مدھم ہوگیا ہے، رٹ پٹیشن داخل ہوا اور واپس لے لیا گیا، یوم دعا بڑے زور شور سے منایا گیا اور حدیثِ پارینہ بن گیا، لکھنؤ کنونشن کا بڑا غلغلہ تھا وہ بھی منعقد ہوا اور برخاست ہوگیا۔ تو اب موقع ہے کہ اس سلسلہ میں چند باتیں گذارش کردی جائیں۔ ممکن ہے حکومت اور مسلمان دونوں کے لئے لائقِ توجہ ہوں۔

علی گڑھ تحریک کے سلسلہ میں اصل بنیادی چیز جو ہمیشہ پیشِ نظر رہنی چاہیے یہ ہے کہ ہندوستان میں انگریزوں کا جب مکمل دخل شروع ہوا تو راجہ رام موہن رائے اور بعض دوسرے روشن خیال و دور اندیش لیڈروں کی رہنمائی میں ہندوؤں نے انگریزی زبان اور مغربی علوم وفنون کی تعلیم وتحصیل شروع کردی تھی، مگر مسلمان ان سے دور رہے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد جب انگریزوں کی باقاعدہ حکومت قائم ہوگئی اور ملک کی بساطِ دیرینہ بالکل اٹھ گئی تو اب ہندو مسلمانوں کا تعلیم جدید میں یہ فرق بہت زیادہ نمایاں ہوا، اور سرسید نے اپنے رفقاء کی امداد و اعانت سے علی گڑھ کا مدرسہ قائم کیا، یہ مدرسہ اوّلاً مسلمانوں کے لئے تھا، اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ مسلمان تعلیم میں بہت پیچھے رہ گئے تھے اور ان کی اقتصادی حالت بھی تباہ تھی اس لئے ضروری تھا کہ کوئی ایسی درسگاہ ہو جہاں ان کی تعلیم کا خاص بندوبست ہو، جہاں ان کے لئے ترغیب وتحریص کے خاص سامان ہوں اور جس میں زیادہ سے زیادہ تعلیمی سہولتیں مہیا ہوں، صرف یہی ایک صورت تھی جس کی وجہ سے ایک عرصہ کی جدوجہد کے بعد تعلیم جدید اور اسکی برکات میں مسلمان بھی ہندوؤں کے ساتھ ایک حد تک برابر کے شریک ہو سکے تھے، علاوہ ازیں ایک علیحدہ درسگاہ مسلمانوں کے لئے اس بناء پر بھی ضروری تھی کہ سرسید اور ان کے رفقاء کی رائے میں ایک مسلمان کی تکمیلِ حیات بغیر مذہب کے ناممکن تھی، اس لئے لازمی تھا کہ اس درسگاہ میں انگریزی کے ساتھ اسلامی علوم وفنون کی تعلیم کا بھی انتظام کیا جائے، اور نہ صرف یہ بلکہ اسلام کی تعلیمات کے ماتحت

طلباء کی مذہبی، اخلاقی اور عملی تربیت بھی کی جائے، اور ظاہر ہے اس کا اہتمام و انتظام سیکولر درسگاہوں میں ہرگز نہیں ہو سکتا تھا اس طرح علی گڈھ کا یہ مدرسہ جو بعد میں یونیورسٹی بن گیا اگرچہ اس اعتبار سے کہ اُس کا دروازہ غیر مسلموں پر کبھی بند نہیں ہوا، کبھی کوئی فرقہ وارانہ ادارہ نہیں بنا، لیکن وہ ایک خاص تہذیب اور کلچر (اسلامی) کا نمائندہ ادارہ ہمیشہ رہا اور یہی در اصل اُس کا وہ نمایاں وصف ہے۔ جو اس کے انفرادی وجود کے تحفظ و بقاء کا کفیل و ضامن ہے، اس درسگاہ کی پُرانی عمارتوں کے کتبوں کو پڑھیے، ان کی سطر سطر اس حقیقت کی شاہدِ عدل نظر آئے گی۔

حقائق سے چشم پوشی کرنے کے بجائے ہمیں صاف لفظوں میں اعتراف کرنا چاہئے کہ شروع سے اب تک اس درسگاہ کا دامن ہمیشہ بے داغ و بے لوث نہیں رہا۔ بلکہ اس پوری مدت میں متعدد بار ایسے بھی دور آئے ہیں جبکہ مذہبی و دینی افکار و آراء۔ سیاسی مسلک اور قومی نقطۂ نظر ان چیزوں میں اس درسگاہ کے قدم بحیثیتِ مجموعی سیدھے راستہ پر نہیں رہے لیکن اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کے نظامِ تعلیم و تربیت میں بنیادی اعتبار سے یہی روح کار فرما رہی ہے جس کا ہم نے ابھی اوپر ذکر کیا۔ گذشتہ تحریک میں بار بار جس کو یونیورسٹی کا کیرکٹر کہا گیا ہے درحقیقت وہ کیرکٹر صرف یہی ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسری چیز ہرگز نہیں ہے۔ اب دیکھنا صرف یہ ہے کہ جن اسباب و دواعی کے ماتحت (یعنی مسلمانوں کی تعلیمی و اقتصادی پسماندگی اور سیکولر تعلیم کے ساتھ ان کے لئے مذہبی تعلیم و تربیت کی بھی ضرورت) اس درسگاہ کے لئے یہ کیرکٹر مقرر کیا گیا تھا وہ اب بھی موجود ہیں یا نہیں؟ اگر موجود ہیں اور بڑی شدت کیساتھ تو دنیا کا کوئی معقول انسان ایک لمحہ کے لئے بھی یہ کہنے میں تامل نہیں کر سکتا کہ اگر اس درسگاہ کو قائم رہنا ہے تو اسی کیرکٹر کے ساتھ اسے قائم رہنا چاہئے، ورنہ

چمک سورج میں کیا باقی رہے گی ؎ اگر بیزار ہے اپنی کرن سے

لیکن اس موقع پر یہ ہرگز فراموش نہ کرنا چاہئے کہ سر سید کی تحریک کا بنیادی پتھر جو کچھ بھی ہے وہ جدید حالات اور جدید تقاضوں کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کا جذبہ اور اُس کی تکمیل کے لئے غیر معمولی جد و جہد ہے۔ ہندوستان میں انگریزی اقتدار کے مستحکم ہو جانے کے بعد سر سید کو یقین ہو گیا کہ اب انگریزی تعلیم حاصل کئے بغیر چارہ نہیں، لیکن ساتھ ہی انھوں نے محسوس کیا کہ مسلمانوں اور انگریزوں میں مدت دراز کے تاریخی اسباب و وجوہ کے باعث باہم ایک دوسرے کی طرف سے شدید نفرت اور بدگمانی ہے۔ جب تک یہ باہمی نفرت دور نہیں ہو گی اور ایک دوسرے کی طرف سے دل صاف نہیں ہوں گے، محض انگریزی تعلیم مسلمانوں کے درد کا مداوا نہیں بن سکتی۔ اس بناء پر ایک طرف تو سر سید نے یہاں تک غلو کیا کہ معاملہ صرف انگریزی تعلیم تک

محدود نہیں رکھا، بلکہ وہ طلباء سے یہ چاہتے تھے کہ اُن کا کھانا پینا اور اٹھنا بیٹھنا بھی انگریزوں کی طرح ہو، اور دوسری جانب انھوں نے مسلمانوں اور عیسائیوں کو خطاب کر کے مسلسل ایسی کتابیں اور مقالات لکھے جن سے دونوں قوموں کے فکر میں تبدیلی پیدا ہو، آپس کی بدگمانیاں دور ہوں اور دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کا اعتماد حاصل ہو۔ سرسید کی یہ ساری جدوجہد نئے حالات اور جدید ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کی ایک کوشش تھی۔ تاکہ مسلمان خود اعتمادی حوصلہ مندی اور حاکم و محکوم کے خوشگوار تعلقات کی امید افزا فضا میں انگریزی تعلیم (مذہبی تربیت اور اخلاق کیساتھ) حاصل کر سکیں اور اس پر خاطر خواہ نتائج مرتب ہوں، سرسید کی تجویز کے کسی جُز سے اختلاف ہو سکتا ہے لیکن اس میں ذرا شبہ نہیں کہ جہاں تک تشخیصِ مرض اور علاج کی قسم کا تعلق ہے وہ بالکل درست تھا اور اس میں کلام کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

سرسید نے یہ سب کچھ اُس وقت کیا جب کہ ملک پر ایک اجنبی قوم حکمراں تھی اور ہندو اور مسلمان دونوں اُس کے محکوم تھے۔ اس زمانہ میں انگریزوں کی حکومت تھی تو انھوں نے مدرسہ کے اسٹاف میں کثرت سے انگریزوں کو رکھا، اور ایک انگریز پرنسپل (مسٹر بیک) کو انتظامی معاملات میں اپنا مشیرِ خاص بنایا، لیکن آج حالات بالکل دگرگوں ہیں، اور صورتِ حال یہ ہے کہ ملک آزاد ہے، یہاں ملکی اور قومی حکومت قائم ہے۔ جس کا نظام سکولر جمہوری ہے، پوری دنیا ایک گھرانہ یا ایک خاندان بن گئی ہے، ذات پات کی حدبندیاں ٹوٹ رہی ہیں، زندگی کا بین الاقوامی تصور ترقی کر رہا ہے اس بنا پر سرسید کے فکر اور اس کی بنیادی قدروں اور خطوط کو پیشِ نظر رکھ کر غور کرنا چاہئے کہ اگر آج سرسید ہوتے تو بے شبہ یونیورسٹی کا کیرکٹر تو وہی ہوتا جو اب تک رہا ہے لیکن یونیورسٹی کے در و بست اور اس کے انتظام کے ڈھانچہ میں وہ کیا کیا تبدیلیاں پیدا کرتے ؟ ہندو اور مسلمانوں کے تعلقات کو خوشگوار سے خوشگوار تر بنانے کیلئے وہ کیا کیا اقدامات کرتے ؟ یونیورسٹی کی فضا اور ماحول کو ایک سکولر جمہوری معاشرہ کے ساتھ ہم آہنگ بنانے کے لئے کیا کیا تجویزیں بروئے کار لاتے۔ ؟ یہی درحقیقت وہ سوالات ہیں جن کے صحیح جواب پر یونیورسٹی کی گتھی کا حل موقوف ہے اور جب تک حکومت اور مسلمان دونوں وسعتِ قلب اور وسعتِ نظر کے ساتھ اس انداز سے غور نہیں کریں گے۔ مسئلہ کا کوئی اطمینان بخش حل پیدا نہیں ہو سکتا۔

امام نسائیؒ

اور
اُن کی سنن کی خصوصیات

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری، استاذ حدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

نام ونسب وپیدائش نام احمد ہے اور کنیت ابو عبدالرحمن، پورا نسب نامہ یہ ہے: احمد بن شعیب بن علی بن سنان ابن بحر بن دینار۔

خراسان اور ما وراء النہر کا علاقہ ہمیشہ سے علم وفن اور ارباب کمال کا مرکز رہا ہے، تاریخ اسلام کے سیکڑوں نام اور فضلاء اس کی خاک سے اُٹھے ہیں، امام نسائیؒ بھی اسی خاک کے ایک مایۂ ناز فرزند تھے۔

نساء خراسان کا ایک شہر ہے جو مرو کے قریب واقع ہے۔[1] اس کو امام موصوف کے مولد ومسکن ہونے کا شرف حاصل ہے اور اسی کی طرف منسوب ہو کر آپ نسائیؒ کہلاتے ہیں۔

مؤرخ ابن خلکان رقمطراز ہیں:-

"نسبة إلى نساء بفتح النون وفتح السين المهملة وبعدها همزة، وهي مدينة بخراسان خرج منها جماعة من الأعيان"[2]

یہ نساء کی طرف نسبت ہے جس میں نون وسین دونوں مفتوح ہیں اور اس کے بعد ہمزہ واقع ہے۔ یہ خراسان کا ایک مشہور شہر ہے جہاں سے بہت سے اربابِ فن پیدا ہوئے، نسائیؒ ہمزہ کے مد اور قصر دونوں طرح سے پڑھا گیا ہے۔[3]

---

[1] مرقاۃ ص۲۳ـ [2] وفیات ص۲۶/۱ـ [3] بستان ص۱۲۳ـ

پیدائش اور ابتدائی حالات امام موصوف ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے۔ خود فرماتے ہیں:۔

یشبہ أن یکون مولدی فی سنة ۲۱۵ھ - اندازہ ہے کہ میری پیدائش ۲۱۵ھ میں ہوئی۔[1]

اس کی تفصیل نہیں ملتی کہ انھوں نے ابتدائی تعلیم کہاں حاصل کی تھی، لیکن اسی زمانہ میں خراسان کا علاقہ علم وفن کا مرکز بن چکا تھا، بہت سے اربابِ فضل وکمال موجود تھے اس لئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ ابتدائی تعلیم امام نسائی نے یہیں حاصل کی ہوگی۔

سماعِ حدیث کے لئے سفر امام نسائی جس زمانہ میں پیدا ہوئے تھے۔ اس وقت علمِ حدیث کی تحصیل کے لئے گھر بار چھوڑنا اور دور دراز ممالک کا سفر کرنا مسلمانوں کا خصوصی شعار بن چکا تھا، آج اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے، محدثین کے حالات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کی طلب میں ملکوں ملکوں پھرنا سیکڑوں میل پاپیادہ طے کرلینا براعظموں اور سمندروں کو پار کرنا اُس دور کے علماء کے نزدیک بہت معمولی بات تھی۔ حافظ ابنِ حجرؒ نے طلبِ حدیث کے لئے رحلت کا یہ ضابطہ بیان کیا ہے:۔

وصفة الرحل بحیث یبتدئ بحدیث اھل بلدہ فیستوعبہ ثم یرحل فیحصل فی الرحلة مالیس عندہ[2] اور رحلت کا طریقہ یہ ہے کہ اپنے شہر کی حدیثوں سے ابتداء کرے اور جب وہ پورے طور سے حاصل کرچکے تو پھر اور شہروں کا سفر کرے اور اس سفر میں ان روایات کو حاصل کرے جو اس کے پاس نہ ہوں۔

اسی ضابطہ کے بموجب امام نسائیؒ نے اپنے شہر کے شیوخ سے استفادہ کے بعد ۲۳۰ھ میں سب سے پہلے قتیبہ بن سعید کی خدمت میں حاضر ہوئے۔[3] علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں:۔

"رحل إلی قتیبة ولہ خمس عشرة سنة فقال أقمت عندہ سنة وشھرین[4] سب سے پہلے امام قتیبہ کی خدمت میں سفر کر کے گئے جبکہ عمر شریف ۱۵ سال کی تھی اور ان کے پاس ایک سال دو ماہ قیام رہا"

ان کے علاوہ دوسرے شیوخ و اساتذہ سے استفادہ کے لئے دنیائے اسلام کے مختلف حصوں کا

---

[1] تہذیب ص ۳۶/۹ - [2] شرح نخبۃ - [3] بستان ص ۱۳۲ - [4] تذکرہ ص ۵۶/۲ -

سفر کیا، علامہ ابن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں:-

"رحل إلى الآفاق واشتغل بسماع الحديث والإجتماع بالأئمة الحذاق

نیز جن مشائخ سے بالواسطہ حدیثیں سُنی تھیں ان سے مشافہۃً بھی روایت کیا۔"[1]

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں: "انھوں نے بہت سے شہروں کے شیوخ واساتذہ سے استفادہ کیا، خراسان، حجاز، عراق، جزیرہ، شام ومصر وغیر ذلک[2]۔ اس کے علاوہ بھی اندازہ ہو سکتا ہے، اس کے بعد امام صاحب نے مصر کو اپنے علوم کی نشر واشاعت کا مرکز بنایا، علامہ ذہبی نے ابن یونس کا قول نقل کیا ہے: "قدم مصر قديماً وكتب بها وكتب عنه"[3]۔

حضرت شاہ عبدالحق محدث دہلوی تحریر فرماتے ہیں:-

"درمصر مسکن داشت وتصانیف او درون دیار منتشر است ومردم بسیار ازو اخذ وتحمل حدیث کردہ اند پس از مصر بدمشق آمد[4]" مصر میں مستقل طور سے سکونت اختیار کی، ان کی تصانیف اسی اطراف میں پھیلیں اور بہت سے لوگوں نے امام صاحب سے اخذ وروایت حدیث کیا ہے، آخری زندگی ذیقعدہ ۳۰۲ھ میں مصر سے دمشق آگئے تھے"[5]

شیوخ واساتذہ ان کے شیوخ واساتذہ کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: سمع من خلائق لا يحصون[6]۔

اوپر گذر چکا ہے کہ سب سے پہلے قتیبہ بن سعید المتوفی ۲۴۰ھ کی خدمت میں سفر کیا۔ علامہ ذہبیؒ نے ان کو شیخ الحفاظ، محدث خراسان کے لقب سے یاد فرمایا ہے۔ بلخ کے رہنے والے تھے[7]۔ ان کے شیوخ میں اسحاق ابن راہویہ، محمد بن نصیر، علی بن حجر، یونس بن عبدالاعلیٰ، محمد بن بشار، امام ابوداؤد سجستانی وغیرہم امام بخاریؒ کو بھی حافظ ابن حجرؒ نے امام نسائیؒ کے اساتذہ میں شمار کیا ہے، ابوزرعہ رازی، ابوحاتم رازی سے امام نسائی کا روایت کرنا ثابت ہے۔

---

۱ البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۱۲۳۔ ۲ بستان ص ۱۲۳۔ ۳ تذکرہ ج ۲ ص ۲۴۲۔ ۴ اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۱۴ طبع قدیم

۵ تہذیب التہذیب ص ۳۷۔ ۶ تہذیب ج ۱ ص ۳۷۔ ۷ تذکرہ ج ۲ ص ۲۴۳۔

تلامذہ امام نسائی کے علمی کمالات نے اُن کی ذات کو طالبانِ حدیث کے لئے مرجع بنا دیا تھا۔ اُن کے تلامذہ میں دنیائے اسلام کے مختلف گوشوں کے آدمی ملتے ہیں، خود امام صاحب کے صاحبزادے عبدالکریم، ابوبکر بن احمد بن محمد بن اسحاق ابن السنی ۳۶۳ھ، ابو علی حسن بن خضر السیوطی، حسن بن الشبق عسکری، حافظ ابوقاسم حمزہ بن محمد بن علی کنانی ۳۵۷ھ، ابوالحسن محمد بن عبداللہ بن زکریا بن حیویہ، محمد بن معاویہ بن الاحمر، محمد بن قاسم الاندلسی المتوفی ۳۲۲ھ، علی بن جعفر طحاوی، احمد بن محمد بن مہندس، ان حضرات نے آپ کی کتاب سنن کی روایت بھی کی ہے۔[1]

ان کے علاوہ ان کے تلامذہ ابو بشر دولابی، ابو جعفر طحاوی وغیرہم ہیں۔ حافظ ابن حجر نے ایک طویل فہرست بیان کی ہے اور فرمایا: وأمم لا یحصون۔[2] ان رواۃ مذکورین میں امام علی بن ابی جعفر طحاوی المتوفی ۳۵۱ھ اکابر حنفیہ میں سے ہیں اور بڑے پائے کے محدث گذرے ہیں۔ یہ مشہور امامِ وقت ابو جعفر طحاوی کے صاحبزادے ہیں۔ جن کی کتاب "شرح معانی الآثار" علم حدیث کی ایک بے نظیر کتاب ہے، اور نہایت مشہور و متداول ہے۔

امام نسائیؒ کا زہد و تقویٰ زہد و تقویٰ میں یکتائے روزگار تھے۔ کان ورعا متورعا[3] جس کی برکت سے اللہ تعالیٰ عز و جل نے اتنے بلند مقام تک پہنچایا۔ یصفون من اجتہادہ فی العبادۃ باللیل والنہار ومواظبتہ علی الحج والجہاد وإقامۃ السنن المأثورۃ واحترازہ عن مجالس السلطان وإن ذلک لم یزل دابہ إلی أن استشہد۔[4]

صوم داؤدی کے پابند تھے ایک روز روزہ رکھتے تھے اور دوسرے روز افطار کرتے تھے۔[5]

حافظ محمد بن مظفر فرماتے ہیں کہ میں نے مصر میں اپنے مشائخ سے سنا کہ وہ بیان کرتے تھے کہ امام نسائی کے دن و رات کا اکثر حصہ عبادت میں گذرتا تھا، اکثر حج کیا کرتے تھے جہاد کا جذبہ بھی تھا۔ ایک مرتبہ امیرِ مصر کے ساتھ جہاد میں شرکت بھی کی تھی، ان کی شجاعت و بہادری کے لوگ معترف ہو گئے: انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں کو قائم کیا، بادشاہوں کی مجالس سے ہمیشہ گریز کیا، اس کے باوجود کھانے پینے میں ہمیشہ کشادہ دست رہے۔ تاشہادت اُن کی زندگی اسی پر قائم رہی۔[6] سنت کی اشاعت بدعت سے نفرت پر ان کی شہادت کا واقعہ خود ایک

---

[1] تہذیب التہذیب ج۱ ص۳۰۔ [2] ایضاً ج۱ ص۳۷۔ [3] الکمال۔ [4] تہذیب ج۱ ص۳۸۔ [5] وفیات ج۱ ص۶۵۔ [6] تذکرہ ج۲ ص۲۸۸۔

واضح دلیل ہے۔ نیز اس سے امام صاحب کی حق گوئی و بیباکی کا اندازہ بھی ہوتا ہے۔ جو مردانِ خدا کا ہمیشہ سے شعار رہا ہے کچھ دنوں تک حمص کے قضاء کے عہدہ پر بھی فائز رہے۔[1]

علماء و معاصرین کا اعتراف | مورخ ابن خلکان نے ان الفاظ سے خراجِ عقیدت پیش کیا ہے:

"کان امام عصرہ فی الحدیث" ص۵۹ ج۱۔

ابو سعید عبد الرحمٰن نے اپنی "تاریخ مصر" میں یہ الفاظ رقم کئے ہیں:۔

"کان اماماً فی الحدیث ثقۃ ثبتاً حافظاً" وہ حدیث میں امام، ثقہ، معتبر اور حافظ تھے۔[2]

امام دار قطنی فرماتے ہیں "ابو عبد الرحمان النسائی مقدم علی کل من یذکر بھذا العلم من اھل عصرہ" ابو عبد الرحمٰن نسائی اپنے زمانہ کے تمام محدثین سے (شیخین کے بعد) بلند و اونچے تھے۔[3]

حاکم نے دار قطنی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان سے سنا کہ امام نسائی جرحِ رواۃ، فنِ حدیث، فنِ تنقید اور احتیاط میں اپنے معاصرین سے کہیں فائق تھے۔[4] ابو بکر حداد نے باوجود کثیر الحدیث ہونے کے صرف امام نسائی سے روایت کی، فرماتے تھے کہ میں نے اس کو اپنے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان حجت بنایا ہے۔[5]

حافظ ابو علی نیشاپوری کا قول ہے:۔ "ھو الامام فی الحدیث بلا مدافعۃ"۔

"وہ بغیر کسی تقابل حدیث کے امامت کا درجہ رکھتے ہیں"[6]

حافظ ابن حجر، علامہ ذہبی اور ابنِ کثیر وغیرہ نے بہت سے اہلِ علم کے اقوال نقل کئے ہیں۔ جنھوں نے امام نسائی کی رفعتِ شان و فضل کا اعتراف کیا ہے۔

صاحبِ مجمع بحار الانوار فرماتے ہیں:۔ "وکان احد الائمۃ الحفاظ واعلام الدین وارکان الحدیث امام اھل عصرہ وعمدتھم وقد وتھم وجرحہ وتعدیلہ معتبر بین العلماء"

ناقدینِ فن کی ایک جماعت نے جلالتِ علمی کے لحاظ سے امام نسائی کا پایہ امام مسلم سے بڑھا ہوا بیان کیا ہے۔

---

[1] البدایہ والنہایہ ص۱۲۳ ج۱۱۔ [2] وفیات ص۵۹ ج۱۔ [3] تہذیب۔ [4] تہذیب۔ [5] ایضاً ص۶۶ ج۱۔ [6] ایضاً ص

علامہ تاج الدین سبکی طبقات الشافعیہ الکبریٰ میں لکھتے ہیں:۔

"میں نے اپنے شیخ حافظ ابو عبداللہ ذہبی سے سوال کیا کہ آیا امام مسلم بن حجاج حدیث کے زیادہ حافظ ہیں یا امام نسائی؟ فرمایا امام نسائی، پھر شیخ امام والد (حافظ تقی الدین سبکی) اللہ ان پر رحمتیں نازل فرمائے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے اس سے موافقت کی۔"[1]

حافظ شمس الدین ذہبی سیر اعلام النبلاء میں امام نسائی کے ترجمہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"ھو أحذق بالحدیث وعللہ ورجالہ من مسلم والترمذی وابوداؤد وھو جارٍ فی مضمار البخاری وابی زرعۃ"[2] یہ مسلم، ترمذی، ابوداؤد سے حدیث علل حدیث، اور علم الرجال میں زیادہ ماہر ہیں اور بخاری و ابو زرعہ کے ہمسر ہیں۔

چنانچہ حافظ ابن حجرؒ رقمطراز ہیں:۔

"قدمہ قوم من الحذاق فی معرفۃ ذلک علی مسلم بن حجاج وقدمہ الدارقطنی وغیرہ فی ذلک علی امام الأئمۃ ابی بکر بن خزیمۃ صاحب الصحیح"

فن رجال میں ماہرین کی ایک جماعت نے ان کو امام مسلم بن حجاج پر بھی فوقیت دی ہے، اور دارقطنی وغیرہ نے ان کو اس فن میں اور دیگر علوم میں امام الائمہ ابوبکر بن خزیمہ صاحب الصحیح پر بھی مقدم رکھا ہے۔[3]

گو یہ قول جمہور کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہے تاہم اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ امام نسائی کا پایہ بہت بلند تسلیم کیا گیا ہے۔

امام نسائی پر دورِ ابتلاء و وفات امام صاحب کو مصر میں جو شہرت و عظمت و مقبولیت حاصل ہوئی اُس کی بناء پر حاسدین نے حسد کیا اس لئے انھوں نے ذیقعدہ ۳۰۲ھ میں مصر کو خیرباد کہا اور وہاں سے فلسطین کے ایک مقام رملہ آ گئے تھے، چونکہ شام میں بنی اُمیہ کی طویل حکومت کے سبب سے خارجیت و ناصبیت کا زور تھا۔ عوام حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے بدگمان تھے اس لئے امام نسائی دمشق تشریف لے گئے اور جامع دمشق میں ممبر پر چڑھ کر کتاب خصائص علی رض سنانی شروع کی ابھی تھوڑی ہی سی پڑھی تھی کہ کسی سائل نے سوال کیا کہ آپ نے

---

[1] طبقات الشافعیہ ۸۲/۲ - [2] توضیح الافکار ج ۱ ص ۲۲ - [3] ہدی الساری مقدمہ فتح الباری ص ۸ -

میر معاویہؓ کے فضائل پر بھی کوئی کتاب لکھی ہے، فرمایا کہ معاویہؓ کے لئے یہی کافی ہے کہ برابر سرا برچھوٹ جائیں، دوسری روایت ہے جو فی الواقع اقرب معلوم ہوتی ہے کہ مجھ کو ان کے مناقب میں بجز اس حدیث کے " لا أشبع الله بطنه" اور کوئی حدیث نہیں پہنچی، اس پر عوام مشتعل ہو گئے اور امام صاحب پر تشیع کا الزام لگاکر زدوکوب شروع کردی، امام صاحب کے نازک مقام پر چند سخت چوٹیں آئیں جن کے سبب سے امام صاحب نیم جان ہو گئے ایسی حالت میں لوگ مکان پر لائے، امام صاحب نے فرمایا کہ مجھ کو مکہ مکرمہ لے چلو تاکہ میرا انتقال مکہ معظمہ میں ہو، بالآخر ایسی حالت میں وہ اپنے خدا سے جاملے، اور مکہ مکرمہ میں امام صاحب کا انتقال ۱۳ صفر ۳۰۳ھ بروز دوشنبہ ہوا، صفا و مروہ کے درمیان تدفین ہوئی، بعض روایتوں میں ہے کہ رملہ ہی میں سپرد خاک کئے گئے اور ماہ شعبان میں وفات ہوئی، انتقال کے وقت عمر ۸۸ سال کی تھی[1]

امام نسائی پر تشیع کا شبہ غلط ہے اوپر گذر چکا ہے کہ شام میں خارجیت کا زور تھا، حضرت علیؓ کے مخالفین بڑی تعداد میں موجود تھے، اس لئے امام صاحب نے کتاب خصائص علیؓ لکھی تاکہ لوگوں کو اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ہدایت دے، اور برملا حق کا اظہار کیا، اس لئے لوگوں نے تشیع کا الزام لگایا،

حیرت ہے ابن خلکان نے بھی نقل کیا ہے کہ کان یتشیع، اور ابن کثیر نے بھی تحریر کیا ہے فیہ شئی فی التشیع یعنی کچھ شیعیت کا اثر تھا، اور متاخرین تک اسی نقل در نقل کا سلسلہ چلتا رہا۔ مگر حافظ ابن حجر عسقلانی، اور علامہ ذہبی ان دونوں نے اس سے سکوت کیا ہے بلکہ یہ واقعہ نقل کرتے ہیں کہ اس کے بعد امام صاحب نے فضائل صحابہ پر مستقل ایک تصنیف فرمائی، جس سے خود بخود تشیع کا شبہ بے بنیاد معلوم ہوتا ہے، البتہ اس کا احتمال ہو سکتا ہے حالات کے پیش نظر حضرت علیؓ و اہل بیت کے دفاع میں کچھ تشدد پیدا ہو گیا ہو۔ ورنہ ان کی سنن کے مطالعہ کے بعد یہ حقیقت بالکل واشگاف ہو جاتی ہے۔ کہ خلفاء راشدین میں امام نسائی اسی ترتیب کے قائل ہیں جو جمہور اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ مثلاً باب امامۃ اہل العلم والفضل میں یہ حدیث نقل کی ہے، لما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير فأتاهم عمرؓ فقال ألستم تعلمون إن رسول الله صلى الله عليه وسلم

[1] وفیات الاعیان ص ۵۹ و بستان ص ۱۲۳ و تذکرہ ص ۶۶/۲ ۔

قد أمر أبا بكر أن يصلي بالناس فأيكم تطيب نفسه أن يتقدم أبا بكر قالوا نعوذ بالله أن نتقدم أبا بكر[1]

امام نسائی کا مسلک دیگر محدثین کی طرح امام نسائی کے فقہی مسلک کے بارے میں اختلاف پیدا ہوگیا ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کس کے مسلک کی طرف ان کا انتساب ہے۔ حضرت شاہ عبد العزیز صاحبؒ فرماتے ہیں:

"او شافعی المذہب بود، چنانچہ مناسکِ او بر آن دلالت می کند۔"[2]

نواب صدیق حسن خاں صاحب نے بھی حضرت شاہ صاحب کی تائید کی ہے اور امام نسائی کو شوافع میں شمار کیا ہے۔[3]
فی الواقع حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک بھی ان کا انتساب مسلک شافعی کی جانب مناسب ہے۔[4]
لیکن حضرت مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ کا قول فیض الباری میں ہے کہ،

"امام ابوداؤد نسائی حنبلیان صرح به الحافظ ابن تیمیة وزعم آخرون أنهما شافعیان[5] اور عرف الشذی میں یہ ہے کہ امام ابوداؤد و نسائی فالمشہور أنہما شافعیان ولکن الحق أنہما حنبلیان۔[6]

اور ان کی سنن کے مطالعہ کے بعد بظاہر ان کا حنبلی ہونا معلوم ہوتا ہے، مثال کے طور پر امام احمد کے نزدیک جمعہ کی نماز قبل الزوال جائز ہے۔ چنانچہ باب وقت الجمعة۔ ترجمہ قائم کیا ہے اور باب کے تحت کی روایات سے حنابلہ کا استدلال ہے جس کو نقل کیا ہے اور جمہور ائمہ ثلاثہ کی دلیل حضرت انسؓ کی صریح روایت کان یصلی الجمعة حین تمیل الشمس (ترمذی ص۶۶) کو ترک کر دیا ہے۔

اسی طرح ترجمہ قائم کیا ہے، باب اغتسال الرجل والمرأة من إناء واحد[7]
جمہور کے نزدیک شوہر و بیوی دونوں ایک ساتھ غسلِ جنابت کر رہے ہوں تو دونوں کا غسل بالاتفاق ہو جائے گا۔ لیکن اگر عورت مرد سے پہلے غسل کر لے تو اس کے غسل سے بچے ہوئے پانی سے شوہر کو غسل کرنا امام احمد کے نزدیک ناجائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام نسائی نے اس ترجمہ کے تحت حضرت عائشہؓ کی

---

[1] سنن نسائی ج۱ ص۷۹۔ [2] بستان ص۱۲۳۔ [3] ابجد العلوم ص۸۱۰۔ [4] الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ص۸۰۔
[5] فیض ج۱ ص۵۸۔ [6] معارف السنن ص۲۲۔ [7] سنن نسائی ص۴۳۔

روایت کو نقل کیا ہے جس سے اُن کا حضورؐ کے ساتھ ساتھ غسل کرنا ثابت ہے، اس کے بعد دوسرا ترجمہ باب الرخصۃ فی ذالک، قائم کیا ہے جو فی الواقع جمہور کا مستدل بیان کرنے کے لئے ہے، لیکن اس کے تحت جو روایت نقل کی ہے وہ جمہور کے مسلک پر صریح دلالت نہیں کرتی، حالانکہ حضرتِ میمونہؓ کی مشہور روایت (ترمذی ص۲) جمہور کا مستدل ہے اس کو اس باب میں ترک کر دیا ہے۔

حلیہ شریف امام نسائیؒ کو حق تعالیٰ نے حسنِ سیرت کے ساتھ حسنِ صورت بھی عطا کیا تھا۔ امام صاحب بڑے وجیہ و شکیل تھے، چہرہ نہایت پُر شکوہ اور روشن تھا۔ رنگ نہایت سرخ و سفید تھا، یہاں تک کہ بڑھاپے میں بھی حسن و ترو تازگی میں فرق نہیں آیا تھا۔

لباس نہایت نفیس استعمال کرتے تھے، رنگین و قیمتی لباس بھی زیب تن فرماتے تھے، بہترین غذائیں کھاتے۔ مرغ خرید کر پالتے اور خوب فربہ کر کے کھاتے، حافظ ابن کثیر کا بیان ہے کہ روزانہ مرغ کھانے کے بعد نبیذ (شربت) پیتے تھے، چار بیویاں اور دو لونڈیاں تھیں البتہ ان کے اولاد میں صرف صاحبزادہ عبدالکریم کا نام معلوم ہے۔

تصنیفات امام صاحب نے مختلف موضوع پر کتابیں لکھی ہیں، جن کتابوں کے نام معلوم ہو سکے وہ درجِ ذیل ہیں: السنن الکبریٰ، والصغریٰ، خصائصِ علی، مسندِ علی، مسندِ مالک الکنی، عمل یوم ولیلۃ، اسماء الرواۃ والتمیز بینہم الضعفاء والإخوۃ ما اغرب شعبہ علی سفیان وسفیان علی شعبہ، مسند منصور بن زاذان وغیر ذلک[1]

حضرتِ شاہ عبدالعزیز صاحب نے کتاب الجمعہ اور محمد عبدہٗ نے کتاب المدسین کا تذکرہ کیا ہے۔[2] ان تمام مذکورۂ بالا کتب میں کتاب الضعفاء والمتروکین طبع ہو چکی ہے۔ اس میں انھوں نے بہت سے ثقات کو ضعیف کہہ دیا ہے ممکن ہے امام نسائیؒ کے نقد رجال میں تشدد سے فائدہ اٹھا کر بعض لوگوں نے الحاقی عبارتوں کا اضافہ کر دیا ہو جیسا کہ میزان الاعتدال میں امام صاحب کا ذکر الحاقی ہے۔[3]

سنن کی تالیف امام نسائیؒ کی تالیفات میں سنن کے عنوان سے ان کی دو کتابیں ہیں۔ سنن کبریٰ، سنن صغریٰ، لیکن صحاحِ ستہ میں سنن صغریٰ شامل ہے جس کا دوسرا نام المجتنیٰ ہے یا المجتبیٰ دونوں لفظ قریب المعنیٰ ہیں، حضرتِ شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں کہ امام نسائیؒ جب سنن کبریٰ کی تالیف سے فارغ ہوئے تو اس کو امیر رملہ[4] کی خدمت میں

---

[1] تدریب طبع جدید ص۵۱۶۔ [2] بستان ص۱۲۵ ومفتاح السنۃ ص۱۵۳۔ [3] ماتمس بہ الحاجۃ ص۲۷۔ [4] رملہ فلسطین بیت المقدس سے ۱۸ میل پر واقع ہے، حضرت داؤد و سلیمان علیہما السلام کا دارالسلطنت تھا اور اب غیر آباد ہے (معجم البلدان)

پیش کیا، امیر موصوف نے امام ممدوح سے دریافت کیا کہ اس میں جو کچھ ہے سب صحیح ہے؟ امام صاحب نے فرمایا نہیں! اس پر امیر نے فرمائش کی کہ میرے لئے صرف صحیح روایات کو جمع کر دیجئے، تب امام صاحب نے ان کے لئے سنن صغریٰ تصنیف فرمائی۔[1] اس واقعہ کا ذکر علامہ ابن کثیر نے بھی جامع الاصول میں کیا ہے۔ ملا علی قاری نے بھی اس کو مرقاۃ میں سید جمال الدین کے حوالہ سے نقل کیا ہے[2] لیکن علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء کے اندر امام نسائیؒ کے ترجمہ کے تحت اس واقعہ کی تصریح یوں کی ہے کہ إن هذه الرواية لم تصح بل المجتبى اختصار ابن السني تلميذ النسائي۔ بے شبہ یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ مجتبیٰ ابن السنی کا اختصار ہے جو نسائیؒ کے شاگرد ہیں،[3] اس لئے مولانا عبد الرشید صاحب نعمانی کے نزدیک سنن صغریٰ ابن السنی کا اختصار ہے اور انہیں کا مرہونِ قلم ہے۔ مگر امام نسائیؒ کا خود اپنا بیان جس کو ان کے شاگرد ابن الأحمر نے نقل کیا ہے کہ:

كتاب السنن أي الكبرى كله صحيح وبعضه معلول إلا أنه يبيّنه، والمنتخب المسمى بالمجتبى صحيح، پوری کتاب السنن (الکبریٰ) کا بیشتر حصہ صحیح ہے، اور بعض حدیثیں معلول ہیں تو ان کی علت کو بیان کر دیا اور اس کا انتخاب جو المجتبیٰ کے نام سے موسوم ہے وہ تمام تر صحیح ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنن صغریٰ کا اختصار ابن السنی[4] نے امام نسائیؒ کے زیرِ نگرانی رہ کر کیا ہے، یمکن حملها على أن يكون ابن السني باشر اختصارها بأمر النسائي۔ فلنحمل عليه هذه الرواية ولا يجترأ على شق عصا الجماعة بقول محتمل[5]

سنن نسائی کی غرض امام نسائیؒ زمانہ کے لحاظ سے صحاحِ ستہ میں سب سے مؤخر ہیں، اور امام بخاری کی شخصیت سے زیادہ متاثر معلوم ہوتے ہیں، اس لئے انھوں نے اپنی کتاب میں امام بخاری اور امام مسلم کے طریقے کو جمع کرنے کی کوشش فرمائی ہے اور علل حدیث کا بیان اس پر مستزاد ہے، اس کے ساتھ حسنِ ترتیب اور جودتِ تالیف میں بھی ممتاز ہے، چنانچہ حافظ ابو عبد اللہ ابن رشید المتوفی ۷۲۱ھ فرماتے ہیں، إنه أبدع الكتب المصنفة

---

[1] بستان ص ۱۲۳۔ [2] مرقاۃ ص ۲۳/۱۔ [3] توضیح الافکار ص ۲۲۱/ج ۱۔ [4] امام نسائی کی سنن الکبریٰ کے راوی ابن الأحمر ہیں جن کی کنیت ابوبکر اور نام محمد بن معاویہ المتوفی ۳۵۸ھ ہے اور سنن صغریٰ کا راوی ابن السنی ہے ان کی کنیت ابوبکر نام احمد بن محمد بن اسحاق دینوری المتوفی ۳۶۴ھ ہے مشہور کتاب عمل الیوم واللیلۃ اور دیگر کتابوں کے مصنف ہیں، ۸۰ سال کی عمر پائی تھی (تذکرہ ج ۳ ص ۱۵۱)۔ [5] الیانع الجنی ص ۵۳

فی السنن تصنیفا وأحسنها توصیفا وھو جامع بین طریقی البخاری ومسلم مع حظ کثیر فی بیان العلل[1] یہ کتاب علم سنن میں جتنی کتابیں تالیف ہوئی ہیں ان سب میں تصنیف کے لحاظ سے انوکھی اور ترتیب کے لحاظ بہترین ہے اور بخاری و مسلم دونوں کے طریقہ کی جامع ہے نیز عللِ حدیث کے ایک خاص حصہ کا بیان بھی اس میں آگیا ہے۔

سنن کے محاسن و فضائل حافظ محدث ابو الحسن معافری المتوفی ۴۰۳ھ جو امام دار قطنی اور حاکم کے معاصر ہیں فرماتے ہیں کہ إذا نظرت إلی ما یخرجه أھل الحدیث فما خرجه النسائی أقرب إلی الصحة مما خرجه غیرہ[2] جب تمام محدثین کی جمع کردہ حدیثوں پر نظر ڈالوگے تو جس حدیث کی امام نسائی نے تخریج کی ہوگی وہ دوسروں کی روایت کردہ حدیث کی بہ نسبت صحت سے زیادہ قریب ہوگی۔

اسی لئے بعض مغاربہ صحیح بخاری پر اس کی ترجیح کے قائل ہیں۔

علامہ سخاوی تحریر فرماتے ہیں: صرح بعض المغاربة بتفضیل کتاب النسائی علی صحیح البخاری[3] بعض مغاربہ نے صراحت کی ہے کہ امام نسائی کی کتاب کو صحیح بخاری پر فضیلت حاصل ہے[4]۔

محدث ابن الأحمر نے اپنے بعض مکی شیوخ سے نقل کیا ہے: إنه أشرف المصنفات کلھا وما وضع فی الإسلام مثله[5] یہ اس فن کی تمام مصنفات سے افضل ہے اور اسلام میں اس کے مانند کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

مگر یہ گفتگو صحیحین کے علاوہ دیگر کتابوں سے تقابل کے طور پر ہی کی جاسکتی ہے کیوں کہ صحیح بخاری کے بارے میں تو خود امام نسائی کا یہ قول حافظ ابن حجر نے نقل کیا ہے کہ "ما فی ھذہ الکتب کلھا أجود من کتاب البخاری ان تمام کتابوں میں بخاری کی کتاب سے زیادہ خوب کوئی کتاب نہیں"

اس کے بعد حافظ صاحب فرماتے ہیں: "والنسائی لا یعنی بالجودة إلا الجودة الأسانید نسائی کی مراد جودت سے جودت اسانید ہے[6]"

امام نسائی کے شرائط مقدسی نے امام صاحب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب میں نے کتاب السنن کے جمع کرنے کا ارادہ کیا تو میں نے اللہ تعالیٰ سے ان شیوخ سے روایت کرنے میں استخارہ کیا جن کے متعلق میرے قلب میں کسی طرح کا شبہ تھا۔

---

[1] مقدمہ زہر الربی۔ [2] ایضاً۔ [3] فتح المغیث ص۱۲۔ [4] ملا علی قاری فرماتے ہیں ثم بعض المغاربة فضله علی کتاب البخاری ولعله لبعض الحیثیات الخارجة من کمال الصحة واللہ اعلم (مرقاۃ ص۲۳) [5] فتح المغیث ص۳۳۔ [6] مقدمہ فتح الباری۔

چنانچہ بہتر یہ معلوم ہوا کہ ان سے روایت نہ کروں لہٰذا بہت سی ایسی روایتیں جنھیں میں عالی سند سے بیان کر سکتا تھا اس کو اسی وجہ سے سند نازل سے نقل کیا ہے[۱] اس کے بعد حافظ مقدسی لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابوالقاسم سعد بن علی زنجانی سے مکہ معظمہ میں ایک راوی کا حال دریافت کیا تو انھوں نے اس کی توثیق کی، میں نے عرض کیا کہ امام ابوعبدالرحمٰن نسائی نے تضعیف کی ہے اس پر امام موصوف نے فرمایا کہ یا بنیّ أن لأبی عبد الرحمٰن فی الرجال شرطًا اشد فی شرط البخاری ومسلم بیٹا رجال کے بارے میں ابوعبدالرحمٰن نسائی کی شرط بخاری ومسلم کی شرط سے زیادہ سخت ہے[۲]

فی الواقع نسائی کی شرط ایسے لوگوں کی روایات کی تخریج ہے جن کے ترک پر اجماع نہ ہو (مراد خاص اجماع) بشرطیکہ اس حدیث کی سند متصل ہو اور انقطاع و انفصال نہ پایا جائے، اس کے باوجود امام نسائی نے بہت سے ایسے رجال سے جن سے ابوداؤد و ترمذی روایت کرتے ہیں اجتناب کیا ہے، بلکہ صحیحین کے بہت سے رجال سے بھی روایت نہیں کی ہے۔ ولذلك قيل إن لأبي عبد الرحمٰن النسائی شرطه أشد من شرط البخاری ومسلم[۳] اس کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ امام نسائی نے شیخین یا دونوں میں سے ایک کے بہت سے رواۃ کو کتاب الضعفاء والمتروکین میں داخل کیا ہے، علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امام نسائی کا یہ فیصلہ ان دونوں کتابوں کے وجود میں آنے کے بعد تھا اس لئے کوئی حرج نہیں ہے، لیکن شیخ الاسلام حافظ ابن حجر فرماتے ہیں، امام صاحب نے شیخین کے رجال پر کلام اگر اپنے اجتہاد سے یا کسی معاصر سے نقل کیا ہے تو یہ جواب دیا جا سکتا ہے، البتہ اگر اپنے کسی پیشرو سے نقل کر رہے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ کسی مرجح کی بناء پر اس سے روایت کر رہے ہوں جس سے اس کمی کی تلافی ہو رہی ہو،[۴] اس لئے شرط النسائی اشد من شرط البخاری ومسلم کہنا کسی طرح قابلِ قبول نہیں[۵] ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ خطیب و حاکم وغیرہ کا کہنا یہ ہے کہ کل ما فیہ صحیح اس قول میں صریح تساہل ہے[۶] البتہ جیسا کہ علامہ سیوطی زہر الربیٰ کے مقدمہ میں رقم طراز ہیں کہ:

وبالجملة فكتاب السنن بعد الصحيحين اقل حديثا ضعيفا ورجلا مجروحا ويقاربه

---

[۱] شروط الائمہ ص۱۸۔ [۲] ایضاً ص۱۸ السند ابوالفضل بن طاہر مقدسی۔ [۳] مقدمہ زہر الربیٰ۔ [۴] تدریب ص۶۵

[۵] لامع ص۲۱۔ [۶] مرقاۃ ص۲۳۔

کتاب ابی داؤد وکتاب الترمذی علامہ حازمی نے بھی یہی فیصلہ فرمایا ہے کہ امام زہری کے تلامذہ کا طبقہ ثالثہ جو ابوداؤد کی شرط ہے یہی امام نسائی کی بھی شرط ہے۔[1]

علامہ حازمی اور حضرت مولانا انور شاہ کشمیری کے نزدیک صحیحین کے بعد اس کا تیسرا درجہ ہے۔[2] اگرچہ اس میں اختلاف بھی کیا گیا ہے جس کو ہم پہلے مضامین میں بیان کر چکے ہیں۔

سنن کی ایک اہم خصوصیت امام نسائی امام ترمذی کی طرح رواۃ کے اسماء وکنی کا پوری تشریح سے تعارف کراتے ہیں اس کے علاوہ ان کی خصوصی توجہ علل حدیث پر تنبیہ کرنے پر ہوتی ہے اور بعض مقامات پر اپنا فیصلہ بھی صادر فرماتے ہیں جب قال ابوعبدالرحمٰن ھذا منکر وھذا صواب کہتے ہیں، اس وقت نہایت معرکہ پیش آجاتا ہے پھر وہ بحث کافی غور وفکر کی طالب بن جاتی ہے۔

سنن کے تراجم ابواب کسی محدث کی فقاہت کا اندازہ اس کے تراجم ابواب سے لگایا جاسکتا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے فقہ البخاری فی تراجمہ، حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے دو محمل بیان کئے ہیں (۱) وہ مسائل فقہ جن کو مصنف نے اختیار کیا ہے وہ تراجم سے ظاہر ہوجائیں گے۔ (۲) اس سے صاحب کتاب کی فقاہت ذہانت، اور دقتِ نظر بھی معلوم ہوجاتی ہے، اس حیثیت سے بخاری کے تراجم نہایت اہم ہیں جن کو سمجھنے کے لئے بڑی دقتِ نظر وفقاہت کی ضرورت ہے اور اس کے بعد ابوعبدالرحمٰن نسائی کے تراجم ابواب ہیں مگر بہت سی جگہوں پر دونوں کتابوں کے تراجم حرفاً حرفاً موافق ہیں، ایسی صورت میں توارد پر محمول کرنا مشکل ہے، میرا خیال ہے کہ اس کو مصنف نے اپنے شیخ امام بخاری سے لیا ہے اور یہ احتمال قوی ہے جبکہ امام بخاری ان کے شیوخ میں ہیں، اس کے بعد علی الترتیب ابوداؤد و ترمذی کے تراجم ہیں مگر سب سے آسان ترمذی کے تراجم ہیں اور ان کا سمجھنا بھی کچھ دشوار نہیں اور مسلم کے تراجم مصنف نے بذاتِ خود قائم نہیں کئے ہیں بلکہ بعد میں علامہ نووی نے قائم فرمائے ہیں مگر بخاری کے تراجم سے اسے کوئی نسبت نہیں۔[3]

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے معلوم ہوا کہ سنن نسائی کے تراجم نہایت مہتم بالشان ہیں، امام نسائی نے امام بخاری کے طرز پر تراجم قائم کئے ہیں، مثلاً امام بخاری کبھی مختصر روایت نقل کرتے ہیں اور حدیث کے ایسے جزء سے

---

[1] شروط الائمہ ص۴۴۔ [2] معارف السنن ص۱۶۔ [3] معارف السنن ص۲۳۔

ترجمہ پر استدلال فرماتے ہیں جو اس باب کے علاوہ دوسری جگہ کتاب میں ہے اس سے مقصود تشحید اذہان ہے اسی طرح امام نسائی نے ترجمہ قائم کیا ہے:- باب الاقامة لمن یصلی وحدہ [۱] اس باب میں یہ حدیث نقل کی ہے عن رفاعة بن رافع ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم بینما ھو جالس فی صف الصلوٰۃ (الحدیث)

اس حدیث سے ترجمہ ثابت نہیں ہو رہا ہے مگر ص ۱۸۳ پر روایت آرہی ہے یعنی اعرابی والی حدیث اس کے بعض طرق میں فتشھد وأقم کا لفظ موجود ہے جس سے ترجمہ ثابت ہے۔

سنن کے تراجم ابواب امام نسائی کی فقاہت و دقتِ نظر کا واضح ثبوت ہیں، اس لئے امام صاحب کے بارے میں ابن یونس کا ارشاد ہے: کان إماماً ثقة ثبتا حافظاً فقیھاً [۲]

امامِ اعظم اور امام نسائی | حافظ سخاوی فرماتے ہیں، کہ حافظ ابو الشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب السنۃ میں اور ابن عدی نے اپنی کامل میں اور خطیب نے تاریخ بغداد میں اور ان سے پہلے دوسرے لوگوں نے جیسے ابن شیبہ نے مصنف میں اور امام بخاری و نسائی نے ائمہ مجتہدین کے بارے میں جو کلام کیا ہے، میں ان ائمہ کو ان اعتراضات سے برتر سمجھتا ہوں کیوں کہ ان کے مقاصد نہایت اعلیٰ تھے اس لئے ان معترضین کی پیروی سے اجتناب کرنا چاہئے۔ [۳]

جب امام نسائی مصر آئے تو وہاں امام طحاوی سے مذاکرے رہے شاید اسی زمانہ میں ایک روایت امام اعظمؒ سے بھی کی ہے اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ امام نسائی نے امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ پر جو نقد کیا تھا اس سے رجوع کر لیا تھا [۴] وہ روایت یہ ہے:-

حدثنا علی بن حجر ثنا عیسی ھو ابن یونس عن النعمان یعنی أبا حنیفة عن عاصم عن ابی رزین عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنھما قال لیس علی من أتی بھیمة حدٌّ۔

یہ حدیث ابن السنی کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ابن الاحمر، ابو علی السیوطی اور مغاربہ کے نسخوں میں موجود ہے۔ [۵]

ایک لطیفہ | سنن نسائی اپنی اہمیت کے باوجود امام بیہقی کے پاس نہیں تھی؛ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: لم یکن عندہٗ

---

[۱] سنن نسائی ص ۱۱۳/۱، [۲] المنتظم ج ۶ ص ۱۳۱ - [۳] الاعلان بالتوبیخ ص ۶۵۔ [۴] ما تمس بہ الحاجۃ ص ۲۸ تا ص ۳۳

[۵] تہذیب التہذیب ترجمہ امام ابو حنیفہ۔

سنن النسائی ولا جامع الترمذی ولا سنن ابن ماجۃ۔[۱] اسی طرح حاکم صاحبِ مستدرک کو بھی سنن کا سماع حاصل نہیں تھا، چنانچہ اس کا انھوں نے اپنی کتاب معرفۃ علوم الحدیث میں تذکرہ بھی کیا ہے۔[۲]

شروح وتعلیقات | سنن نسائی صحاح ستہ کا رکنِ عظیم ہے مگر افسوس اس کے شروح وتعلیقات کی طرف وہ توجہ علماء نے نہیں کی جو دیگر کتب کی طرف کی گئی، چھ صدی گذرنے کے بعد علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ نے اس پر تعلیق لکھی چنانچہ مقدمہ زہر الربی علی المجتبیٰ میں لکھتے ہیں کہ جس طرح صحیحین، سنن ابوداؤد، جامع ترمذی پر میں نے تعلیقات لکھی ہیں، اسی طرح سننِ نسائی پر یہ تعلیق لکھی ہے اور اس کی ضرورت بھی تھی چونکہ اس کی تصنیف پر چھ سو سال کا عرصہ گذر چکا ہے لیکن اس کی کوئی شرح وتعلیق مشہور نہیں ہے اور علامہ سیوطی نے اپنی تعلیق کا نام زہر الربی رکھا ہے۔ مصنف کی دیگر تعلیقات کی طرح یہ تعلیق بھی بہت سی خوبیوں کی حامل ہے۔ دوسری تعلیق یا حاشیہ محمد بن عبد الہادی سندی المتوفی ۱۱۳۸ھ کا ہے، یہ حاشیہ سیوطی کی تعلیق سے زیادہ مفصل ہے، اس میں متن کے ضروری مقامات کا حل اور اعراب کی تحقیق اور الفاظِ غریبہ کی تشریح کی گئی ہے یہ دونوں حاشیے شائع ہو کر مقبول ہو چکے ہیں

۳
شرح ابن الملقن:۔ مصنف کا اصل نام عمر بن علی بن محمد ہے۔ کنیت ابو حفص، لقب سراج ہے۔ المتوفی ۸۰۴ھ انھوں نے صحاح کی شروح لکھی ہیں، اس سلسلے میں زوائد النسائی علی الاربعہ بھی ایک جلد میں مرتب کی تھی اس میں سنن نسائی کی ان احادیث کی شرح ہے جو بخاری ومسلم، ترمذی اور ابوداؤد میں نہیں ہیں[۳] مگر یہ نایاب ہے۔

۴
تعلیق حضرت الاستاذ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب دامت برکاتہم، یہ حضرت مولانا گنگوہیؒ وحضرت مولانا خلیل احمدؒ، حضرت مولانا محمد یحییٰؒ وغیرہم کے افادات کا مجموعہ ہے اس کے علاوہ زہر الربی، حاشیہ سندی وغیرہ دیگر شروح کو سامنے رکھ کر مرتب فرمایا ہے، اس میں مشکل مقامات کا حل، اغلاطِ طباعت کی تصحیح اور امام نسائیؒ کے ھذا منکر وھذا صواب پر محققانہ بحث ہے اور اس کتاب کی خصوصیات وتراجم پر سیر حاصل کلام کیا گیا ہے، سنن نسائی کی یہ مختصر شرح علمِ حدیث کا ایک بیش بہا گنجینہ ہے۔ مگر افسوس کہ ہنوز زیورِ طبع سے آراستہ نہ ہو سکی۔ راقم نے حضرت الاستاذ کے صحاح ستہ پر افادات کے مجموعوں کے ساتھ اس کو بھی نقل کیا ہے۔!!!

---

[۱] تذکرۃ الحفاظ۔ [۲] معرفۃ علوم الحدیث ص۸۲۔ [۳] کشف الظنون ص ۳۰۶/۲

شاہ عبد العزیز محدث دہلوی کی محفلِ شعر و ادب

از محمد عضد الدین خاں صاحب ایم، اے (علیگ)

ادارۂ علومِ اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

اٹھارھویں صدی عیسوی سیاسی و معاشرتی اعتبار سے ہندوستان کی تاریخ میں سب سے پُر آشوب صدی ہے عالمگیر کی وفات کے بعد ہی وسیع مغلیہ سلطنت کے حصے بکھرے ہونے شروع ہو گئے اور شیر دل تیمور، حوصلہ مند بابر، اولو العزم اکبر اور مجاہدانہ زندگی گذارنے والے اورنگ زیب کی اولاد شمشیر و سنان کی بجائے طاؤس ورباب کی طرف مائل نظر آئی جسے لہو ترنگ کے بجائے جل ترنگ مرغوب تھا۔ جہاں دار شاہ اور محمد شاہ رنگیلے جیسے نا اہل بادشاہوں نے اپنی عیش پرستی اور نالائقی سے سیاسی انحطاط کی جو کیفیت پیدا کر دی تھی اس کا اثر زندگی کے اکثر شعبوں پر بڑا ہی مہلک اور مایوس کن پڑا۔

اگر ایک طرف یہ صدی انتہائی درجہ سیاسی و معاشرتی بد امنی کے لئے مشہور ہے تو دوسری طرف مذہبی و ادبی ترقی کے لئے عہدِ زریں کے نام سے موسوم ہے، چنانچہ مذہبی میدان میں شاہ ولی اللہ، مرزا مظہر جانِ جاناں، شاہ فخر الدین اور شاہ غلام علی جیسے بزرگ پیدا ہوئے، جنھوں نے مذہب کی سچی ترجمانی اور اشاعت کے لئے جو کچھ کیا وہ محتاجِ تعارف نہیں۔ اسی طرح دنیائے ادب میں میر و سودا، مومن و غالب جیسے اہم شعرا پیدا ہوئے۔ جنھوں نے اُردو ادب کو نئی زندگی بخشی۔

مذہبی علماء کی صف میں شاہ عبد العزیز محدث دہلوی کا نام بھی جلی حروف سے نظر آتا ہے، انھوں نے حدیث، تفسیر، فقہ اور دوسرے اسلامی علوم کی جو کچھ خدمات کیں وہ کسی پر مخفی نہیں، مگر افسوس کہ

اہلِ علم حضرات نے ان کے اسی پہلو پر اس قدر توجہ دی کہ ان کی شخصیت کے دوسرے اہم رُخ جیسے ان کی ادبی حیثیت، ان کا فنِ موسیقی میں کمال اور اسی طرح کے دیگر پہلو بالکل ہی تشنہ رہ گئے۔ یہاں تک کہ بہت ہی کم لوگ اس حقیقت سے آشنا ہیں کہ شاہ صاحب علمِ موسیقی اور بزمِ ادب میں بھی کافی نمایاں حیثیت کے مالک تھے۔ ذیل کے صفحات میں ہم شاہ صاحب کی شخصیت کے ادبی پہلو پر بحث کریں گے۔

شاہ عبدالعزیز صاحب بیک وقت اُردو فارسی اور عربی تینوں زبانوں پر اچھی قدرت رکھتے تھے، اُردو اُن کے زمانے تک دلّی کی عام زبان ہو گئی تھی، میر و سودا، مومن و مظہر، ذوق و درد وغیرہ شعراء اپنی شاعری اُردو ہی زبان میں کرتے تھے، شاہ صاحب کے دونوں بھائیوں یعنی شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر صاحب نے قرآن شریف کا ترجمہ اور تفسیر اُردو ہی زبان میں لکھا۔ شاہ عبدالعزیز صاحب کی کسی طرح کی کوئی تصنیف تو اُردو زبان میں موجود نہیں ہے مگر مختلف روایتوں سے یہ بات ثابت ہے کہ شاہ صاحب اُردو ادب پر بھی اچھی نظر رکھتے تھے اور ان کا یہ فطری میلان اور کثیر مطالعہ اس حد تک تھا کہ مختلف اساتذانِ فن ان کی بارگاہ میں صرف اُردو زبان سیکھنے یا اشعار کی اصلاح لینے کی غرض سے حاضر ہوا کرتے تھے۔ سید ناصر نذیر فراق نے لال قلعہ کی ایک جھلک میں لکھا ہے:-

"کون نہیں جانتا کہ حضرت شاہ نصیر صاحب دہلوی، اکبر شاہ ثانی، ابو ظفر بہادر شاہ اور شیخ ابراہیم ذوق کے استاد تھے۔ جب شاہ نصیر صاحب کا ذوق سے دل کھٹا ہو گیا اور اصلاح موقوف ہوئی تو ذوق ہر جمعہ کو مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب کے وعظ میں جانے لگے اور وعظ بہت غور سے سننے لگے، کسی دوست نے اس کا سبب پوچھا تو ذوق نے کہا، استاد مجھ گنہگار سے ناخوش ہو گئے شعر و سخن میں اصلاح ملتی نہیں، اس کا بدل میں نے یہ نکالا ہے۔ کیوں کہ مولانا عبدالعزیز صاحب اُردو دانی میں شاہ نصیر سے کسی طرح کم نہیں، ان کے بیان اور گفتگو کو سنتا ہوں اور اُردو کے محاورے روزمرہ یاد کرتا ہوں۔"

شیخ ابراہیم ذوق کے شاگرد مولانا محمد حسین آزاد "آبِ حیات" میں اپنے استاد کے احوال میں یوں رقمطراز ہیں:-

"شاہ (نصیر) صاحب نے دکن میں کسی کی فرمائش سے ۹ شعر کی ایک غزل کہی تھی جس کی

ردیف تھی آتش و آب خاک و باد، وہ غزل مشاعرہ میں سنائی اور کہا کہ اس طرح پر جو غزل لکھے اسے میں استاد مانتا ہوں‘......جشن قریب تھا، شیخ (ابراہیم ذوق) علیہ الرحمۃ نے بادشاہ کی تعریف میں ایک قصیدہ اسی طرح میں لکھا مگر پہلے مولوی شاہ عبدالعزیز صاحب کے پاس لے گئے کہ اس کے صحت و سقم سے آگاہ فرمائیں، انھوں نے سن کر پڑھنے کی اجازت دی کہ ولی عہد بہادر نے اپنے شقہ کے ساتھ اسے پھر شاہ صاحب کے پاس بھیجا۔ انھوں نے جو کچھ کہا تھا وہی جواب میں لکھ دیا اور یہ شعر بھی لکھا۔ ؎

بود بگفتۂ من حرف اعتراض چناں ؛ کسے بدیدۂ بینا فرو برو انگشت

شیخ مرحوم کا دل اور بھی قوی ہو گیا اور دربار شاہی میں جا کر قصیدہ سنایا۔ اس کے بڑے بڑے چرچے ہوئے۔[1]

اردو کے مشہور شاعر حکیم مومن خان مومن اور ان کے والدین کو اس خاندان کے بزرگوں سے بہت زیادہ عقیدت تھی، اسی عقیدت و محبت کا نتیجہ تھا کہ جب حکیم مومن خان پیدا ہوئے تو ان کے والد صاحب کی درخواست پر جو شاہ صاحب کے مدرسے سے قریب ہی رہتے تھے شاہ عبدالعزیز صاحب نے اُن کے کان میں اذان دی اور مومن خاں نام رکھا۔[2] گھر والوں نے حبیب اللہ نام رکھا مگر آج وہ حکیم مومن خاں ہی کے نام سے مشہور ہیں اور ان کا اصلی نام کوئی نہیں جانتا۔ حکیم مومن خان کی زندگی اور شاعری پر شاہ صاحب کی شخصیت اور ان کی زبان کا بڑا اثر پڑا ہے، بچپن سے ہی وہ برابر ان کے وعظ میں شریک ہوا کرتے تھے اور شاہ صاحب کے اکثر وعظ زبانی یاد کر لیا کرتے تھے۔

شاہ صاحب اُردو ادب کا جتنا ذوق رکھتے تھے اس کا اندازہ مذکورہ بالا روایات سے ہوتا ہے، اُردو میں شاہ صاحب موصوف کے استاد خواجہ میر درد تھے، اس سلسلے میں ناصر نذیر فراق کی روایت کافی اہم ہے۔ وہ لکھتے ہیں :-

”شاہ عبدالعزیز صاحب اپنے والد ماجد کے حکم کے بموجب اُردو زبان سیکھنے کے لئے خواجہ میر درد کی خدمت میں چھٹپن سے حاضر ہوتے تھے اور چپ چاپ بیٹھے ہوئے آپ کی تقریر کو سُنا کرتے تھے

---

[1] آب حیات ص ۶۶-۵۶۵ ۔ [2] ایضاً ص ۵۲۳

اور محاورات کو دل ہی دل میں چنا کرتے تھے۔ مولانا ولی اللہ صاحب اپنے بچوں سے کہا کرتے تھے جس طرح اصولِ حدیث اور اصولِ فقہ فن ہے اسی طرح اصولِ زبان بھی فن ہے اور اُردو زبان کے موجد اور مجتہد خواجہ میر درد صاحب ہیں، آپ کی صحبت کو غنیمت سمجھو کیوں کہ خواجہ صاحب پکے پان ہیں۔"

افسوس کہ اب تک شاہ صاحب کا کوئی بھی اُردو کلام کہیں نہ مل سکا جس سے ان کی شاعری کا صحیح اندازہ ہوسکتا۔

اُردو کی طرح شاہ عبدالعزیز صاحب فارسی زبان و ادب کا بھی بہت اعلیٰ ذوق رکھتے تھے، ان کے زمانے میں فارسی ہی حکومت کی زبان تھی اور شرفاء وعلماء کی زبان بھی فارسی ہی تھی، چنانچہ اس زمانے کے لوگوں کی بیشتر تصنیفات اسی زبان میں ہیں، شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی زیادہ تر کتابیں اور فتوے فارسی ہی زبان میں لکھے ہیں، آپ کے بہت سے خطوط جو انشاء پردازی کے بہترین نمونے ہیں، فارسی زبان میں ہیں۔ شاہ صاحب نے ایک طویل مکتوب فارسی میں "لبِ لعل" کی تحقیق پر لکھا ہے جو مولانا آزاد لائبریری (ضمیمہ ادب فارسی نمبر ۸۸) میں موجود ہے۔ اس خط سے اس کے پڑھنے سے شاہ صاحب کی فارسی ادب پر قدرت اور کثرت مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے، اس کے علاوہ ان کی مختلف فارسی تصانیف میں جا بجا فارسی اشعار کا برمحل استعمال اور ان کی تشریح ان کے وسیع ادبی مطالعہ پر دال ہیں۔ شاہ صاحب نے خود فارسی زبان میں بہت زیادہ شعر نہیں کہے ہیں مگر جتنے بھی کہے ہیں وہ کیف اور اہمیت میں کم نہیں ہیں۔ نمونے کے طور پر یہاں چند مذکور ہیں۔

شاہ صاحب کا بید مجنون کے سلسلے میں ایک شعر ملاحظہ ہو۔

زنازک طبع غیر از خود نمائی ہا نمی آید ؛ درخت بید را دیدم کہ دائم بے ثمر باشد

ان کی ایک اور غزل کے چند اشعار پیشِ خدمت ہیں۔

گر بگلشن بگذری گل بر رخت مفتوں شود ؛ ور نمائی قامت خود سرو را موزوں شود

کار با معنی است دانا را نہ بانام و نشان ؛ جذبۂ لیلی ندارد بید اگر مجنوں شود

مرد مفلس را جہاں یکسر محل آفت است ۔ شیشہ چوں خالی است گرباد ش رند و اندوں شود

ان اشعار سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شاہ صاحب محض زاہدِ خشک یا صوفی محض نہ تھے ان کے عربی اشعار اکثر عشقِ رسول ؐ میں ڈوبے ہوئے ملیں گے مگر جہاں تک شاعری میں تصوف کی آمیزش کا معاملہ ہے وہ شاہ صاحب کے یہاں نہ ملے گا حالانکہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ صوفیاء حضرات اگر شاعری کرتے ہیں تو ان میں خالص صوفیانہ رنگ ہوتا ہے، چنانچہ اپنی اور اپنے والد ماجد کی شاعری کے سلسلے میں شاہ صاحب خود ملفوظات میں فرماتے ہیں :-

"میرے والد ماجد صوفیانہ اشعار زیادہ نہیں کہتے تھے مگر کبھی کبھی اور میرا بھی یہی حال ہے"[1]

شاہ عبدالعزیز صاحب صحیح معنوں میں عربی زبان کے شاعر تھے۔ ان کے قصائد اور منظوم مکتوبات زیادہ تر عربی ہیں اور اسی زبان کی شاعری میں ان کے جذبات اور میلانات کا اصل اندازہ ہوتا ہے، عربی میں شاعری کے سلسلے میں شاہ صاحب موصوف خود ملفوظات میں فرماتے ہیں :-

"عربی اشعار ایک عرصہ تک میں کہتا تھا۔ اب بیس پچیس سال سے چھوڑ دیئے۔ عربی تصانیف کی تعریف یہ ہے کہ اس میں عجمی بُو نہ آئے، چنانچہ ہمارے خاندان میں اسی طرح موجود ہیں"[2]

ملفوظات کے جامع ۱۲۳۳ھ میں شاہ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے، اس کے بعد سے شاہ صاحب نے جو کچھ بھی فرمایا لکھ لیا کرتے تھے، جس وقت یہ بات شاہ صاحب نے فرمائی ہے اس وقت ان کی عمر چوہتر پچھتر کے قریب تھی اس حساب سے شاہ صاحب کم و بیش پچاس برس کی عمر تک شاعری فرماتے تھے، غالباً اس کے بعد امراض کی شدت اور دینی مشاغل میں کثرتِ انہماک کے باعث شاعری ترک فرمادی تھی۔

شاہ صاحب کے ایک مرید خاص نواب مبارک علی خاں خود شاہ صاحب موصوف سے ایک روایت یوں نقل کرتے ہیں :-

"ایک روز حضرت مولانا صاحب نے فرمایا کہ عمر شباب میں مجھ کو ساٹھ ستر ہزار شعر عربی و فارسی و ہندی یاد تھے"[3]

---

[1] ملفوظات شاہ عبدالعزیز ص۱۰۱ ۔ [2] ایضاً ص۱۰۱ ۔ [3] کمالاتِ عزیزی ص۳۰ ۔

اس سے ان کے وسیع شاعرانہ ذوق کا اندازہ ہوتا ہے، چنانچہ ان کی بیشتر تصانیف شاہ صاحب کے اس دعوے کے لئے بین ثبوت ہیں۔

مولانا رحیم بخش دہلوی جنھوں نے شاہ صاحب اور ان کے خاندان کے بزرگوں پر مفصل تذکرے لکھے ہیں، شاہ عبدالعزیز صاحب کے تذکرے کے ضمن میں لکھتے ہیں:۔

نظم میں ایک عربی دیوان بھی آپ کی تالیف سے ہے جو دہلی میں بعض لوگوں کے پاس موجود ہے اور جس سے شاہ صاحب کی جودتِ طبع اور تیزیِ ذہن و فصاحت و بلاغت بہت کچھ ثابت ہوتی ہیں، اس میں آپ نے وہ وہ معرکہ کے مضامین نہایت مختصر اور سادے لفظوں میں ادا کئے ہیں جن کے دیکھنے سے سخت تعجب ہوتا ہے"[1]

افسوس کہ فاضل تذکرہ نگار نے یہ نہیں بتلایا کہ دہلی میں وہ دیوان کن کن لوگوں کے پاس ہے یا اس دیوان میں کتنے اشعار ہیں۔ وہ دیوان اب تک باوجود تمام کوشش کے کہیں دستیاب نہ ہوسکا۔ البتہ راقم نے مختلف ذاتی کتب خانوں سے کچھ قلمی اور غیر مطبوعہ اشعار اور کچھ مختلف تذکروں اور کتابوں سے جتنے اشعار شاہ صاحب کے مل سکتے تھے سب جمع کرکے پانچ سو اسّی ۵۸۰ اشعار کا ایک مختصر دیوان مرتب کیا ہے، اس مختصر سے دیوان میں جو قصائد و اشعار موجود ہیں اس کے دیکھنے سے شاہ صاحب کی عربی زبان پر قدرت اور برجستگی کا اندازہ ہوتا ہے، اس میں سے اکثر اشعار ایسے ہیں جو ضرب المثل سے ہو گئے ہیں مثلاً دہلی کی وصف میں یہ اشعار:۔

یا من یسائل عن دهلی ورفعتها	؎	علی البلاد وما حازته من شرف
ان البلاد اماء وهی سیدة	؎	وانها درة والکل کالصدف
فاقت بلاد الوری عزا ومنقبة	؎	غیر الحجاز وغیر القدس والنجف
سکانها جبال الارض قاطبة	؎	خلقا وخلقا بلا عجب ولا صلف
بها مدارس لو طاف البصیر بها	؎	لم تفتح عینه الا علی الصحف
کم مسجد زخرفت فیها منارته	؎	لو قابلته شمس الضحو تنکسف

---

[1] حیاتِ ولی ص ۶۲۲ - ۶۲۳

ولا عزوان تزانت الدنیا بزینتھا ٭ کم من اب قد علا بابن ذی شرف
وماء جون جری من تحتھا فحکی ٭ انھار خلد جرت فی اسفل الغرف

شاعر کا اپنے زمانے کے حوادث و میلانات سے متاثر ہونا لازمی ہوتا ہے، کلاسیکی شعراء کے یہاں اکثر ان عوارض کا اظہار نہیں ملتا اور وہ شاعری میں OBJECTIVITY کے اصولوں پر کاربند ہوتے ہیں مگر بعد کے اور جدید شعراء، اس کے برخلاف اپنے خارجی ماحول کا اثر قبول کرتے ہوئے ان کا اظہار اپنی شاعری میں بھی کرتے ہیں، اسی تصور کے پیشِ نظر انیسویں صدی کے اواخر میں انگلینڈ کے مشہور شاعر میتھیو آرنلڈ نے کہا تھا کہ POETRY IS THE CRITICISM OF LIFE یعنی شاعری زندگی کے حقائق کی ترجمانی اور اس کی تنقید ہے، شاہ صاحب کی شاعری میں متاخرین شعراء کی یہ روش بخوبی واضح ہے، وہ اپنے زمانے کے حوادث کا ذکر کس دل سوزی سے فرماتے ہیں اور ان کے خلاف نالۂ فریاد بلند کرتے ہیں۔

ہم نے مقالہ کے شروع میں دیکھا ہے کہ اٹھارھویں صدی عیسوی سیاسی و معاشرتی انحطاط کے لئے مشہور رہے، بادشاہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر مختلف قسم کی طاقتوں نے سر اٹھانا شروع کر دیا تھا۔ نادر شاہ نے دلی کو جس طرح تاخت و تاراج کیا تھا وہ تاریخ کے خونیں صفحات پر عیاں ہے، سکھ، جاٹ، مرہٹے ہر طرف لوٹ مار کر رہے تھے، سکھ اور مرہٹوں کے ان حملوں سے لوگ کس قدر پریشان تھے اس کا اندازہ لگانا مشکل ہے، شاہ صاحب موصوف اسی پریشانی کے عالم میں لکھتے ہیں:۔

ایام بردانت فالقلب منجزع ٭ من قوم سکھ وان الخوف معقول

انھیں کی غارت گری کا ذکر شاہ صاحب ایک جگہ اس طرح فرماتے ہیں:۔

جزی اللہ عنا قوم سکھ ومرھٹا ٭ عقوبۃ شر عاجلا غیر اجل
فقد قتلوا جمعا کثیرا من الوری ٭ وقد اوجعوا فی اھل شاء وجاھل
لھم کل عام نھبۃ فی بلادنا ٭ یخوضون فینا بالضحی والاصائل
لقد فسدت ھذہ الدیار وقد خلت ٭ عن العدل حتی قلت بل کل قائل
فھل بعد ھذا من معاذ لعائذ ٭ وھل من مغیث یتقی اللہ عادل

ایا قلب کم تشکو الزمان وانت ؛ عن مکارم لطف اللہ لاہ وغافل

کفی اللہ سلوانا لوجع مفاصلی ؛ الیس بکاف عروۃ للاوائل

وان کانت الاقوام لاخیر فیھم ؛ فنحن تمسکنا بخیر الوسائل

رسول الہ العالمین فانہ ؛ ثمال الیتامی عصمۃ للارامل

اسی طرح ایک اور طویل نظم کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

ثم ان البلاد فاسدۃ ؛ عن ایادی الغشوم والظلام

غیر خاف علیک ماصنعت ؛ قوم سکھ کا یت النوشام

ضیعوا امۃ من الارواح ؛ قتلوا امۃ من الاجسام

نھبوا اعدۃ من الاموال ؛ اوثقوا اعدۃ من الایتام

وسقوا کل من تعرضھم ؛ من فنام الانام کاس الحمام

ذھلت کل مرضع عما ؛ ارضعتہ وکل ذات فطام

شاہ عبدالعزیز صاحب نے زیادہ تر نعتیہ کلام کہا ہے اور اسی میدان میں انھوں نے زیادہ کمال دکھایا ہے شاہ صاحب موصوف خود اپنی شاعری کے سلسلے میں ملفوظات میں فرماتے ہیں :-

"میں نے نعتیہ کلام بہت کہا ہے اور والد ماجد کے ہر دو قصائد ہمزائیہ و بائیہ کو مخمس کیا ہے یعنی ہر شعر پر تین مصرعے اضافہ کئے ہیں۔"[1]

چنانچہ ان کے دیوان کا دو تہائی حصہ نعتِ رسولؐ سے متعلق ہے، ان میں سب سے اہم شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے ہر دو قصائد کی تخمیس ہیں جن کا ذکر خود شاہ صاحب نے اوپر کی سطور میں کیا ہے، یہ دونوں قصائد کافی طویل ہیں، اس کا ایک انتہائی نادر نسخہ شاہ عبدالعزیز صاحب کے زمانۂ حیات ہی میں ان کے شاگرد اور مولانا سید احمد شہیدؒ کے بڑے بھائی سید محمد اسحٰق صاحب کے ہاتھ کا لکھا ہوا مولانا حکیم سید عبدالحئی صاحب سابق مہتمم ندوۃ العلماء کے ذاتی کتب خانے میں جو اس وقت مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب کے مکان میں ہے مل گیا۔ یہ نسخہ جس خستہ حالی اور بوسیدگی کا شکار ہے اسے دیکھ کر حد درجہ افسوس اور رنج ہوا، اس دیوان اور اسی طرح

[1] ملفوظات شاہ عبدالعزیز صفحہ ۱۔

کے دیگر نادر نسخوں پر دیمک نے اس قدر حملہ کیا ہے کہ چند برسوں میں شاید ان کا نام و نشان تک نہ باقی رہے، ان دونوں قصائد کے چند بند پیشِ خدمت ہیں جو شاہ صاحب کی شاعری میں کمال کا ثبوت ہیں :-

غمومی ندیمی والبلاء مصاحبی ؛ وسقمی کأسی والمنایا مشاربی

تشابه من فوقی وتحتی مصائبی ؛ کأن نجوماً اومضت فی الغیاهب

عیون الافاعی او رؤس العقارب[1]

کان فؤادی بات فی السجن جائرا ؛ واضحت ریاض الانس عندی خطائرا

فلله قول ما احیلاه سائرا ؛ اذا کان قلب المرء فی الامر حائرا

فاضیق من تسعین رحب السباسب

کروب عظام القت الرحل ساحتی ؛ دموع غزار بالسرائر باحت

وثکلی فؤادی فی دجی اللیل ناحت ؛ وتشغلنی عنی وعن کل راحتی

مصائب تقفو مثلها من مصائب

فلم یبق لی فی الجسم عظم ورمة ؛ ولا فی احتمال الصبر عزم وهمة

ولا من خلیل فیه عهد وذمة ؛ اذا ما اتتنی ازمة مُدْلهمة

تحیط بنفسی من جمیع جوانبی

اطوف باطراف الحمی فی معاهد ؛ اعلق آمالی بکل مشاهد

اقول لعلی ان افوز بواحد ؛ تطلبت هل من ناصر او مساعد

الوذ به من خوف سوء العواقب

تقضی شباب العمر فی غفلتی سدی ؛ ومازلت فی قید المعاصی مقیدا

ولو ادخر للذنب عذرا ممهدا ؛ فلست اری الا الحبیب محمدا

رسول اله الخلق جم المناقب

---

[1] ان میں اخیر کے دو مصرعے شاہ ولی اللہ صاحب کے ہیں اور شروع کے تین شاہ عبدالعزیز صاحب کے!

یہ طویل قصیدہ سوا سو اشعار کا ہے جس کی تخمیس شاہ صاحب نے کی ہے جس کا کیف اس کے پورے قصیدے کو پڑھنے میں ہے۔

اُسی طرح سے شاہ ولی اللہ صاحب کا ہمزئیہ قصیدہ پینتالیس اشعار کا ہے جس کی تخمیس شاہ صاحب نے کی ہے جس کے چند بند ملاحظہ ہوں:-

ایا من رام شغلاً بالثناء ؛ ووصفا بالضیاء وبالسهاء
فلا تغررك اضواء السماء ؛ اذا اجزت یوما عن ضیاء
فلا تلهج ببدر او ذکاء

ویا من قد کلفت هوی وجهداً ؛ وقاسی فیه آلاما وسهداً
فخل حدیث لیلی وانس هنداً ؛ وان بنیت فی المنظوم وجداً
فحاشا ان تشبب بالنساء

وان اعطاك رب الناس فهما ؛ فلا تجمع لهم نثرا او نظما
وان تذکرهم فی الشعر حتما ؛ فتلك شرایع للشعر قدما
وقد نسخت بختم الانبیاء

نعتیہ کلام میں شاہ عبدالعزیز صاحب کی مندرجہ ذیل رباعی اس سلسلے میں تمام نعتیہ رباعیوں سے بہتر اور مشہور ہے:-

یا صاحب الجمال ویا سیّد البشر ؛ من وجهك المنیر لقد نور القمر
لا یمکن الثناء کما کان حقّه ؛ بعد از خدا بزرگ توئی قصّہ مختصر

شاہ صاحب کے نعتیہ قصائد پچیسوں کی تعداد میں موجود ہیں، مگر سب کے نمونے پیش کرنا اس مختصر مقالے میں ممکن نہیں۔ انھوں نے صاحب نفحۃ الیمن احمد یمنی شیروانی کو جو قصیدہ بھیجا تھا اور جو العجب العجاب میں بھی منقول ہے وہ بھی اس سلسلے میں خاص طور پر قابلِ غور ہے۔ اس کے شروع کے اشعار اس طرح پر ہیں:

یا سائرا نحو الحمی ؛ باللہ قف فی بانہ ؛ واقرء طوامیر الجوی ؛ منی علی سکانہ

ان قصائد کے دیکھنے سے شاہ صاحب کی جودتِ طبع، سلامت اور روانی کا اندازہ ہوتا ہے — اور شاہ صاحب نے عربی تصانیف کی جو تعریف کی ہے اور جس انداز کا خود بھی دعویٰ کیا ہے بالکل سچ ہے یعنی یہ کہ "عربی تصانیف کی تعریف یہ ہے کہ اس میں عجمی بُو نہ آئے چنانچہ ہمارے خاندان میں اسی طرح موجود ہیں"

الثورۃ الھندیۃ کے ناظرین کو یاد ہوگا کہ مولانا فضلِ حق خیرآبادی اس زمانے کے عربی کے مشہور شاعر شاہ عبدالعزیز صاحب ہی سے اپنے اشعار کی اصلاح لیتے تھے،

عربی اشعار کے علاوہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے اصمعی کے مشہور اور مشکل ترین ارجوزے کی شرح جس تفصیل سے کی ہے اور اس کے پیچیدہ معانی کو اس طرح حل کیا ہے کہ حیرت ہوتی ہے، یہ ارجوزہ اپنے ابہام اور غموض کے لئے مشہور ہے۔ وہ ارجوزہ اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

صوت صفیر البلبل ∴ ھیج قلب الثمل

اس کی شرح رام پور کے رضا کتب خانے میں ادب عربی قلمی نمبر ۴۲۹۶ میں موجود ہے۔ جو ابھی غیر مطبوعہ ہے۔

شاہ صاحب کے عربی قصائد کے علاوہ عربی زبان میں بہت سے مکاتیب ہیں جو ادبی مرقعات کے بہترین نمونے کہے جا سکتے ہیں - ان میں ایک خط بھی ہے جو مکمل طور پر صنعتِ غیر منقوط میں ہے۔ اس سے شاہ صاحب کی قدرتِ بیان اور مہارتِ زبان کا اندازہ ہوتا ہے —!!

تصحیح

بُرھان ماہِ اگست ۱۹۶۵ء صفحہ ۱۲۲ پر "تبصرہ" بر ترجمۂ نزہۃ الخواطر" کے زیرِ عنوان تبصرہ نگار کا اسمِ گرامی 'شاہ محمد شبیر عطا ندوی' کی بجائے غلطی سے شاہ محمد شبیہ عطا ندوی' شائع ہو گیا ہے۔ قارئینِ کرام تصحیح فرمالیں۔!

——— (منیجر)

سرمایہ کاری کی معاشی حقیقت

اور

اسلامی نقطۂ نظر سے اس کے معاوضہ کی وجہِ جواز

از جناب سید معین الدین صاحب قادری استاذ معاشیات جامعہ عثمانیہ

"طلوعِ اسلام" کی اشاعت مورخہ فروری ۱۹۶۲ء میں "تحقیقِ ربوا" کے فاضل مبصر نے بیع وربوا میں فرق وامتیاز کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"تجارت میں بھی کوئی شخص اپنی محنت سے زائد منافع لیتا ہے تو وہ ربوا ہے کیوں کہ وہ سرمایہ کا معاوضہ ہوگا" ص ۳۹

گویا تجارت کی وہ فاضل آمدنی جس کو اصطلاحی زبان میں "نفع" کہا جاتا ہے ایک "غیر مکتسب آمدنی" ہونے کی بناء پر موصوف کی ناقدانہ نظر میں قطعی "ربوا" ہے۔

اس خیال وبیان پر معاشی واسلامی نقاطِ نظر سے تبصرہ کرنے سے قبل ہم قارئین کی توجہ دوسرے علمائے دین کے اسی قسم کے خیالات کی طرف منعطف کرانا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ اس امر کا اندازہ ہو کہ معاشیات کے ان فنی مسائل کی الجھنوں سے اکثر نیک نیت باخدا مخلص علماء کو مسئلہ ربا و بیع کے فرق وامتیاز میں غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں۔

"کمرشیل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" کے فاضل مرتب مولانا محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی نے اپنے مقالے "کمرشیل انٹرسٹ کی دینی حیثیت" میں ربا و بیع میں فرق وامتیاز کی تحریک کرتے ہوئے "تجارتی سود" کو "تجارتی منافع" کی اصطلاح سے بدلنے کی تجویز کی ہے، کیوں کہ موصوف کے خیال میں تجارتی سود اپنی نوعیت

میں پیدا آور ہونے کے اعتبار سے ربائی ماہیئت کا حامل نہیں بلکہ اپنی اصلیت میں ربحج سے مماثلت رکھنے کی بناء پر ایک جائز و حلال ذریعہ آمدنی ہے، چنانچہ محولہ بالا کتاب کے صفحہ (۶۹) پر مولانا تحریر فرماتے ہیں :-

"حقیقت یہ ہے کہ کمرشیل انٹرسٹ کا ترجمہ تجارتی سود کی بجائے تجارتی منافع یا ربحج کرنا زیادہ درست ہے کیوں کہ ہماری فکرِ خام اسی نتیجہ پر پہنچی ہے کہ کمرشیل انٹرسٹ ربوٰ نہیں بلکہ ربحج ہے اور اگر اس کے جواز کی کوئی دلیل کتاب و سنت میں نہیں ملتی تو عدم جواز کی دلیل بھی نہیں ملتی ۔"

بالفاظِ دیگر تجارت کے سود مند کاروبار اور منفعت بخش کاروبار میں صرف الفاظ کا الٹ پھیر ہے۔ انہی الفاظ کی ترکیب میں ذرا سی تبدیلی سے یوں بیان کیجئے : تجارتی کاروبار سے سود کی آمدنی اور تجارتی کاروبار سے نفع کی آمدنی ... تو فرق نظر آتا ہے۔ اسی جملہ کو مختصر کر کے یوں بیان کیجئے : ربائی کاروبار اور تجارتی کاروبار... تو "البیع مثل الربوٰ" کی شکل ظاہر ہونے لگتی ہے۔

بہرحال یہ مسئلہ صرف الفاظ کی الٹ پھیر اور مروجہ اصطلاحات کے استعمال کی بناء پر طے کرنے کا نہیں ہے۔ بلکہ یہ ٹھیٹ معاشی مسئلہ ہے۔ اس اعتبار سے یہ مسئلہ اپنی ماہیئت و نوعیت کا معاشی تصفیہ چاہتا ہے اور علمی حقیقت و صداقت کی بناء پر اپنی حرمت و حلت یا اباحت و قباحت کا فتویٰ طلب کرتا ہے۔ اس مسئلہ کے حسن و قبح کو صرف فنی تجزیہ ہی ظاہر کر سکتا ہے اور اپنی معاشی نتائج کی صحت پر ہمارے علمی تصفیہ، معاشی فیصلہ اور دینی فتوے کا انحصار ہے۔

مولانا جعفر شاہ صاحب کے ارشاد کی تعمیل میں "ادارۂ معیشتِ اسلامی" کی جانب سے "دستورِ معاش" کے عنوان پر لکھا ہوا مولوی چودھری محمد اسمٰعیل صاحب کا رسالہ ازراہِ عنایت تبصرہ کے لئے میرے پاس بھیجا گیا۔ تبصرہ لکھنے کی ہمت کر ہی رہا تھا کہ طلوعِ اسلام کا رسالہ زیرِ مطالعہ آگیا اور وہ بہت سے نکات جن پر تبصرہ کرنا ضروری تھا اتفاق سے وہی نکات کچھ تغیرات کے ساتھ اس رسالہ کے مضامین میں بھی تھے۔ چونکہ یہ تبصرہ حسب خواہش "ثقافت" کو بھیجا ہی جا رہا تھا اس لئے احقر نے مناسب خیال کیا کہ "طلوعِ اسلام" کے تبصرہ پر تبصرہ کرتے ہوئے ان فاضل مصنفین کے خیالات کے توارد اور یکسانیت کے پیشِ نظر ایک ہی تبصرہ میں سب کو یکجا کر لیا جائے تاکہ ایک ہی قسم کے خیالات کی تکرار سے قارئین کو زحمت اور تکان بھی نہ ہو اور سب کی

خدمت میں وہ اپنے ناچیز و حقیر خیالات کو بیک وقت پہنچا سکے۔

"دستورِ معاش" کے مصنف نے اپنے اس خیال کو اس رسالہ میں بار بار پیش کیا ہے کہ صنعت و حرفت، تجارت زراعت اور دیگر معاشی شعبہ جات میں جو زائد آمدنی بطور منافع، نفع اور لگان کے مل جاتی ہے اس غیر مکتسب آمدنی کو صناع، تاجر اور زمیندار اپنی مِلک قرار دے کر اپنے لئے جو مختص کر لیتے ہیں وہ سب آمدنیاں موصوف کے خیال میں ربا ہیں اور اس اعتبار سے نفع خور آجر و تاجر سبھی سود خوار ہیں۔

گویا آپ کی نظر میں ہر زائد آمدنی ربا ہے اور فضل "مثل ربا" ہے۔ ملاحظہ ہو:

"غرض یہ کہ مروجہ نظامِ معاشیات کا ہر شعبہ سود کی متفقہ طور پر مسلمہ مثال پر ٹھیک ٹھیک منطبق ہوتا ہے اور ہر شعبہ میں حاجت مندوں سے سرمایہ کی مختلف شکلوں کے استعمال کا عوضانہ لیا جاتا ہے۔ دراصل حاجتمند سے سرمایہ کے استعمال کا عوضانہ لینا ہی سود ہوتا ہے، صرف مختلف جگہوں میں اس کے نام مختلف ہیں، کہیں کرایہ، کہیں بٹائی، حصہ، منافع، سود وغیرہ" (ص ۹ "دستورِ معاش" از چودھری محمد اسمٰعیل صاحب)

کتاب کے آخری حصہ میں خلاصہ مباحث کو "ہمارا دعویٰ" کے تحت پیش کرتے ہوئے اس خیال کو بھر شدت سے پیش کیا گیا ہے: منافع کو صدقات و زکوٰۃ کے منافی قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

"ہمارا دعویٰ ہے کہ آپ کو بٹائی، حصے، کرائے منافع اور تجارتی سود خوریوں کے جواز میں قرآن کریم سے کوئی آیت نہیں ملے گی۔" (ص ۴۳ ایضاً)

ان محولہ بالا بیانات کے تجزیہ سے دو تخیلات نظروں کے سامنے آتے ہیں:

(۱) ہر قسم کی فاضل آمدنی اور قرآنی ربا میں کوئی فرق و امتیاز ہی نہیں، گویا انما (الفضل) مثل الربوٰ ہے۔ زیادتی سب میں بطور قدرِ مشترک ہونے کے اعتبار سے سبھی ناجائز ہیں اور اصل مال پر اضافے ہونے کی حیثیت سے سبھی حرام ہیں۔

(۲) تجارت (اور پیدا آور کاروبار میں) میں زرِ قرض پر جو زیادتی ملتی ہے وہ چوں کہ تجارتی منافع کا جزو ہوتی ہے اس لئے نفع کا جزو نفع ہی ہوتا ہے اگر کل جائز ہے تو جزو کا بھی جائز ہونا ملزوم ہے۔ گویا جزو در جزو ہونے کی بناء پر تجارتی سود کی مماثلت ربا سے زیادہ ربح سے ہے، اس لئے تجارتی سود کو تجارتی نفع

قرار دیا جائے تو تبدیلِ اصطلاحات سے تصورات میں تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور تجارتی نفع سے وہ کراہت کی بُو دور ہو جاتی ہے جو تجارتی سود کہنے سے پیدا ہوتی ہے، یہ خیال اول الذکر تخیل کے بالکل برعکس ہے یعنی الربا فی التجارۃ لیس کمثل الربوا بل ھو وجہ من وجوہ الربح یعنی لا ربا فی التجارۃ۔

حرمت و حلت کی اصطلاحات میں ان دو مکاتیب خیال میں بعد المشرقین ہے۔ ایک مسئلہ سے متعلق فروعی اختلافات ہوں تو مضائقہ نہیں لیکن معاملہ حرمت و حلت کے بعد الحدودین کی انتہاؤں تک چلا جائے تو اختلافات کی یہ وسیع خلیج اسلامی نظامِ زندگی کے حرکی اور جاندار تصور میں کچھ معمولی سی بات نہ ہوگی۔ یہ اختلاف رائے اس لئے معمولی نہ سمجھا جائے گا کہ خلافت کے مالیہ کا تعلق اس مسئلہ سے ہے، انفاق کے مسائل کا انحصار انہی پہ ہے اور اوامر و نواہی سے ان کا تعلق ہے جن کو بزور نافذ کیا جاتا ہے اور منوایا جاتا ہے اور بصورت عدم تعمیل سزا دی جا سکتی ہے، یہی اختلاف جماعتی شکل میں عملاً ظاہر ہو تو بغاوت متصور ہوگا اور جنگ کی صورت اختیار کرلے گا۔ چنانچہ سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ابتدائے خلافت میں فتنۂ ارتداد میں ایک صورت زکوٰۃ سے انکار کی بھی تھی۔ اور زکوٰۃ کا تعلق اسی زائد آمدنی سے ہے، اور صاحبِ نصاب ہی اس کی ادائیگی کے مکلف ہیں۔ تجارتی سود اور تجارتی نفع دونوں بھی تجارتی کاروبار کے مالی پہلو ہیں، لیکن ان میں کونسا حرام ہے اور کونسا حلال ہے، اس امر کا جب تک کہ تصفیہ نہ ہو جائے اوامر و نواہی معطل ہو جاتے ہیں، اور خود زکوٰۃ کے تشخص و تعین کا مسئلہ معرض بحث میں پڑ جاتا ہے، ربا جیسے اہم مسئلہ کی نسبت علمائے دین میں اس کے علمی و اطلاقی ہر دو پہلوؤں میں اس قدر وسیع اختلافات سے ایک تکلیف دہ حقیقت بہر حال نظروں کے سامنے آجاتی ہے کہ اس ملت میں تشتت و افتراق ہونے کی وجہ سے اجماع کی صورت گری میں بڑی مشکلات حائل ہو گئی ہیں اور اختلافات کی یہ وسعت شماتتِ ہمسایہ تو بنے گی ہی لیکن اس سے نقصانِ مایہ یوں ہوگا اور ہو رہا ہے کہ اسلامی نظامِ زندگی کے نفاذ میں علماء کے یہی اختلافات مسلم مملکتوں کے سربراہوں کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتے ہیں یا پھر انہیں اپنی من مانی حکومت پر ڈٹے اور اڑے رہنے پر ایک بہترین حیلہ فراہم کر دیتے ہیں۔

بہر حال جو نکات اس وقت زیرِ بحث ہیں وہ تجارت کے، ربا کے، اور اسلامی نظامِ زندگی کے اہم ترین

مسائل میں سے ہیں۔ لیکن جیساکہ مولانا شاہ صاحب نے "کمرشیل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت" کے پیشِ لفظ میں کمرشیل انٹرسٹ کے جواز وعدم جواز کا اس نظامِ باطل میں قطعی تصفیہ کرنے میں جو دقت پیش آتی اور اس راہ میں جو عملی مشکلات حائل ہوجاتی ہیں ان کو پیشِ نظر رکھ کر بڑے خلوصِ نیت سے پوچھا ہے کہ: "یہ ہے وہ سوال جو عرصۂ دراز سے زیرِ غور وبحث رہا ہے۔ لیکن کوئی متفق علیہ اور تشفی بخش فتویٰ اب تک سامنے نہیں آیا اور مسلمانوں کی اکثریت ہنوز تذبذب کی تیرہ وتار وادی میں بھٹک رہی ہے۔"

"تشفی بخش فتویٰ" دینے کا تو نہ راقم اہل ہے اور نہ مجاز ہے۔ لیکن معاشیات کے ایک معمولی طالبِ علم کی حیثیت سے وہ اس امر کی امکان بھر کوشش تو کر سکتا ہے کہ کاروبار میں زائد آمدنیوں کی ماہیت ونوعیت کو علمائے کرام کے سامنے یک گونہ فنی طریقہ پر تجزیہ کرکے پیش کردے تاکہ انہیں ان مسائل کی معاشی نوعیت پر اپنی فقہی رائے قائم کرنے میں تھوڑی بہت مدد مل سکے۔ اس مشتبہ ومبہم مسئلہ پر راقم نے اپنی زیرِ ترتیب تصنیف "اسلامی نظامِ معیشت میں ربا کے قرآنی نظریئے" میں قرآن کے وسیع "نظریۂ انفاق" کے باب میں "نظریہ العفو" پر تفصیل سے بحث کی ہے اور زائد آمدنیوں کی مختلف اشکال مثلاً صنعت کا منافع، زراعت کا لگان، تجارت کا نفع اور محنت کی زائد اجرت کی فنی طریقے توضیح کرکے "نظریہ العفو" کا اس پر اطلاق وانطباق کرنے کی مختلف شکلیں بتلائی ہیں تاکہ اسلامی نظامِ معیشت میں انفاق فی سبیل اللہ کے سیاسی، معاشرتی اور معاشی اداروں کی باضابطہ تنظیم وتشکیل کی صورتیں پیدا ہوں اور ساتھ ہی ساتھ ان زائد آمدنیوں' زائد دولت اور دولت کے فالتو حصوں میں حکومت، معاشرہ اور افراد کے حقوق اور ذمہ داریوں کا عہدِ جدید کی میکانی سہولتوں، تنظیمی آسانیوں اور معاشی وسیاسی مطالبات واقتضات کی روشنی میں تعین وتیقن ہوسکے۔

بہرحال قرآن کے معاشی مسائل کو معاشیات کی اصطلاحی زبان اور علمی وفنی طریقے پر پیش کرنے کی یہ ایک حقیر کوشش ہے۔" مگر یہ ضرور پیشِ نظر رہنا چاہیئے" کہ بقول جعفر شاہ صاحب کے" ہماری نیت بخیر ہے' اور پیش کردہ طریقۂ تحقیق' اگلا قدم اٹھانے میں روشنی کے مینارہ کا کام دے سکے گا۔"

قرآن کا "تصورِ زائد اور" زائد آمدنی کا نظریہ" ربا کی ماہیئت وحقیقت سے تو علیحدہ مضمون میں بحث کی جاچکی ہے، اس کے یہاں اعادہ وتکرار کی ضرورت نہیں، اب مضمونی اختصار کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اس امر کی

کوشش کی جائے گی کہ زائد آمدنی کی معاشی ماہیت و حقیقت سادہ مثالوں کے ذریعہ پیش کی جائے۔ مگر اس سے قبل قرآن کے تصور زائد کو چند نصوصِ صریحہ کی روشنی میں مجمل طور پر پیش کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

فضل کے لغوی معنی ہیں باقی بچ رہنا، حد سے بڑھنا اور فاضل یا زائد ہونا اگر ہم اس لفظ کا اطلاق معاشی زندگی کے مختلف شعبوں اور ہماری جد وجہد کے مختلف پہلوؤں پر کریں تو ہر جگہ جو چیز قدر مشترک کے طور پر نظر آئیگی وہ مال و دولت کا زائد از استحقاق یا زائد از ضرورت ہونا ہے، بالفاظِ دیگر تمام عوامل پیدائش کے واجبی مطالبات اور معاوضے ادا ہونے کے بعد جو دولت بچ رہے اور زائد از ضرورت ثابت ہو اسی کو ہم فاضل پیداوار یا زائد از ضرورت آمدنی کہیں گے۔ اگر فضل کے معنی حد سے بڑھ کر ملنا ہے اور حق واجبی معاوضہ کا نام ہے اور وہی معاوضہ پانے کی معاشی حد ہے تو ہر وہ آمدنی جو استحقاق سے زائد ہو اور واجبی حد سے بڑھ کر مل جائے زائد آمدنی ہے اور فضل کا نتیجہ ہے، ان معنی میں جب ہم خدا کے فضل کے خواستگار ہوتے ہیں تو گویا ہم اپنی مساعی کے واجبی معاوضہ کا مطالبہ نہیں کرتے بلکہ اس سے کچھ زائد و فاضل آمدنی کے خواستگار ہوتے ہیں۔

قرآن پاک کی آیات میں فضل کا لفظ بار بار آیا ہے۔ مسائل کا تعلق معاش سے ہو یا معاد سے بہر حال زندگی کے جس پہلو پر بھی خدا کے فضل کا اظہار کیا گیا ہے عبارت کے سیاق وسباق سے ہر جگہ یہی مفہوم مترشح ہوتا ہے کہ یہ فضل خدا کی عنایت و مہربانی کی علامت ہے اور اس کا نتیجہ ہر صورت میں یہی ہے کہ بندہ کو ان حالات میں اسکی محنت و مشقت سے زیادہ ہی مل جاتا ہے۔

سورۂ جمعہ کی یہ آیت تو مؤمنین کو اکتسابِ رزق کی جد وجہد میں خدا کے فضل ہی کی تلاش کی تلقین کرتی ہے: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ○

ابتغائے فضل میں انسان کی مساعی حسنہ مضمر ہیں، اکتسابِ رزق یا ذرائعِ معیشت کی ایسی تلاش میں جو خدا کے فضل و کرم کی طالب ہے یہ بھی لازمی ہے کہ وہ ذکرِ باری اور یادِ الٰہی کے وظائفِ ایمانی کو ان فرائضِ زندگی کے ساتھ برابر جاری رکھے۔

تلاشِ رزق کا یہ معاشی طریقہ عین عبادت ہے اور ذکرِ الٰہی کے ساتھ فکرِ معیشت درحقیقت معاش برائے

معاد ہے اور ابتغائے فضل برائے انفاق فی سبیل اللہ ہے، یہ طریقِ معیشت گویا سبیلِ ہدایت پر تلاشِ حق ہے اور خدا کا وعدہ ہے کہ ایسی جستجو میں خدا کا فضل ہمیشہ مزدور کے ساتھ رہتا ہے اور اس کو اکتسابِ رزق کی نئی نئی راہیں ملتی رہتی ہیں۔ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۝

طریقت وسلوک کی ان راہوں میں معیشت کی نیک راہوں کو بھی شامل کر لیا جائے تو معاشی جد وجہد بھی موردِ افضال وعنایاتِ الٰہی بن جاتی ہے۔ اور ہمارے حقیر خیال میں یہ ہے بھی، کیوں کہ انفاق نیکیوں کی بہترین شہادت ہے اور تصورِ معاد کا معاشی ثبوت ہے: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ۝

جب حصولِ نیکی کے لئے انفاق کو ایک ناگزیر اور اہم ثبوت وشہادت قرار دیا گیا ہے تو فضلِ الٰہی کو معاشی فضل کے ہم معنی نہیں تو قریب المفہوم سمجھنا ہمارے حقیر خیال میں کوئی ایسی جرأت نہ ہوگی جو تحریف معنوی کی مورد ہو۔ اس آیت سے بھی یہی معنی متبادر ہوتے ہیں:

اَلشَّيْطٰنُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَاْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَآءِ ۚ وَاللّٰهُ يَعِدُكُمْ مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ ۝ ۲: ۲۶۸۔

بہر حال یہ ایک حقیقت ہے کہ رزق کے سارے خزانے خدا کے ہاتھ میں ہیں اور وہی سب کو رزق تقسیم کرتا ہے اور اس میں بست وکشاد کا سارا اختیار اسی کا ہے۔ جس کو چاہے ایک مقررہ مقدار میں ناپ تول کر دے اور جس کو چاہے بے حساب عطا کرے۔ فضل وعطا بالکلیہ اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس میں کوئی مداخلت نہیں کر سکتا:

قُلْ اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ ۚ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ ۗ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ ۝ يَّخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ۗ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ ۝

فضلِ الٰہی کی وسعتیں تو کائنات کے گوشہ گوشہ میں پھیلی ہوئی ہیں اور حیاتِ انسانی کے طولِ زمانی و وسعتِ مکانی کو محیط ہیں لیکن ہم کو اپنے معاشی مباحث میں اس فضل کی صرف انہی اشکال سے بحث کرنی ہے جو معاشی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں بحیثیتِ فاضل آمدنی اور زائد دولت کے ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔

مضمون کا اختصار مباحث کے اطناب کو برداشت نہیں کر سکتا اور پھر یہ زیرِ بحث تشریح و توضیح تو اپنی نوعیت

میں تبصرہ و تنقید ہے، پھر بھی اس امر کی کوشش کی جائے گی کہ قرآن کے "نظریۂ فضل" کی معاشی تاویل و تطبیق کی جائے۔

اس سلسلہ میں معاشیات کے مضامین سے صرف تقسیم دولت کے چند اہم مباحث کی مثالیں لے کر فاضل دولت کی ماہیئت و حقیقت کی وضاحت کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ لگان، اجرت، منافع، معاشی سود اور نفع فاضل آمدنی کی مختلف شکلیں ہیں۔ معاشیین ان تمام اقسام میں لگان کو بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیتے ہیں اور اسی نظریۂ لگان پر دوسری فاضل پیداوار کو قیاس کرتے ہیں۔

معاشی لگان کی مختصر تعریف یہ ہوگی کہ:

کسی کھیت کی جملہ پیداوار سے مجموعی مصارف پیدائش منہا کرنے کے بعد جو کچھ فاضل پیداوار بچ رہے اس کو معاشی لگان کہتے ہیں۔

گویا جملہ آمدنی و مجموعی مصارف کے فرق کا اصطلاحی نام لگان ہے۔ جس کو معاشیات میں زمین کا معاوضہ قرار دیا جاتا ہے، اسلامی نقطۂ نظر سے یہ لگان جو فاضل آمدنی کا نام ہے زمین یا زمین دار کا جائز معاوضہ قرار پا سکتا ہے یا نہیں؟ یہی گویا ہمارا موضوعِ بحث ہے۔

کسی کھیت کی جملہ آمدنی تو وہی ہوگی جو اس کھیت کی کل پیداوار کو بازاری قیمت کے مطابق فروخت کرنے کے بعد جملہ قدر کی شکل میں زمین دار کو حاصل ہوگی۔

مصارفِ پیدائش ان جملہ اخراجات و مطالبات پر مشتمل ہوں گے جو اس استخراجی صنعت کو چلانے اور قائم و برقرار رکھنے میں درکار ہوتے ہیں۔ ان کی وسیع تقسیم یوں عمل میں آسکتی ہے:

(۱) زمین کی قیمت اور مستقل ترقیاتِ اراضی کے کام: یعنی زرعی اراضیات کی خریداری، ان کو قابلِ زراعت بنانے کے لئے زمین کو ہموار کرنا، کھیت سے شارعِ عام تک سڑکوں کی تعمیر، چاہی آبپاشی یا دیگر ذرائع آب کی تعمیر و ترمیم، گودام اور مزرعہ پر زرعی مکان وغیرہ، ان ہی میں قوتِ محرکہ کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ بشکل برقی ہو یا مویشی۔

یہ اخراجات ظاہر ہے کہ کثیر ہوں گے اور مستقل نوعیت کے ہوں گے اس لئے ان کو ایک دو فصل یا چند

فصلوں کی پیداوار سے بھی نکالا نہ جا سکے گا اس لئے ان کو کئی سال پر یا کئی فصلوں پر پھیلا کر بالاقساط ہی وصول کیا جا سکے گا۔ اور سرمایہ دارانہ نظامِ معیشت میں یہ جملہ مصارف مع سود کے زرعی آمدنی سے اصولاً وصول کیئے جا سکیں گے۔

(ii) زراعت یا کاشتکاری کے فصلواری مصارف: یہ مصارف مشتمل ہوں گے تخم، کھاد، ٹراکٹروں کا کرایہ یا کرایے کے ہل بیل ہوں تو ان کا مجموعی کرایہ (اس صورت میں مصارف اوّل سے قوتِ محرکہ کو خارج کر دینا پڑے گا) زرعی مزدوروں کی اُجرت، کلچائی اور دروکے اخراجات وغیرہ۔

(iii) نکاسی پیداوار کے مصارف: کھیت سے گودام اور گودام سے منڈی تک پیداوار کو لانے اور منڈی کے سارے سرکاری مطالبات پورے کرنے کے بعد فروخت پیداوار تک جملہ مصارف۔

(iv) زمین دار کو اس کے اخراجات تنظیم و نگرانی اور اگر اس کے اہلِ خاندان نے بھی کھیتوں پر یا زرعی کاروبار میں حصّہ لیا ہو تو ان کو محنت کی واجبی اجرت....

(v) زمین دار کو زمین کا حق مالکانہ جاگیرداری نظام یا زمین داری نظام میں ملتا ہے، یہی گویا اس کا لگان ہے حکومت کو زرِ مال گذاری اور دیگر زرعی محاصل کی ادائیگی رعیت واری طریقِ تعہد میں راست کی جاتی ہے۔

(vi) ان تمام مذکورہ بالا مطالبات و اخراجات کی پابجائی کاشت کی جملہ پیداوار سے بے باق کرنے کے بعد جو کچھ بھی حصّہ پیداوار فاضل بچ رہے گا اسی ماحصل زائد کو معاشیات میں "لگان" کہا جاتا ہے، یہی زائد پیداوار گویا زمین کا وہ حصہ ہے جو بحیثیتِ عامل پیدائش اس کا قدرتی معاوضہ قرار دیا جاتا ہے۔ ان معارفِ پیدائش کی فنی پیچیدگیوں میں گئے بغیر مسئلہ لگان کی معاشی ماہیت و حقیقت کو اس کی سادہ شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اس سلسلہ میں دو سوال فطری طور پر پیدا ہوتے ہیں کہ لگان کیسے پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ یہ کس چیز کا معاوضہ ہے۔

پہلا سوال پہلے لیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کی دریافت کے لئے کہ یہ پیدا کیسے ہوتا ہے حسب ذیل مفروضات کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے...

(i) قیمت کا تعین اشیاء کی طلب و رسد کے عوامل کے تحت عمل میں آتا ہے۔

(ii) بازاری قدر کا اتنا بلند ہونا ضروری ہے کہ اس قیمت سے کم از کم جملہ مصارف پیدائش نکل سکیں۔

(iii) منڈی یا بازار میں اشیاء کی جو رسد آتی ہے اس کی جنسی یکسانیت کو بھی فرض کرنا ضروری ہے ورنہ اجناس کی قسم میں تبدیلی ہو جائے تو قیمتوں میں تغیرات ہو جاتے ہیں اور ان سب کا ایک معاشی بازار نہیں ہو سکتا۔

(iv) "معاشی بازار" وہ ہے کہ جس میں ایک وقت میں ایک جنس کی قیمت ایک ہوتی ہے۔

(v) بازار میں اشیاء کی رسد ہم جنس ہونے کے باوجود کسی ایک کھیت سے نہیں بلکہ مختلف کھیتوں سے آتی ہے۔

(vi) ان مختلف کھیتوں کی قدرتی و معاشی زرخیزی ایک جیسی ہونا کوئی ضروری نہیں۔ بعض اراضی قدرتی طور پر زرخیز ہوتی ہیں، بعض خاص فصلوں کے لئے زرخیز ہوتی ہیں۔ بعض کھیت منڈی سے، ریلوے اسٹیشنوں سے سڑک سے قریب ہوتے ہیں اور بعض دور، اور بعض مزارعین کو شہر کی قربت سے اعلیٰ تخم اور مصنوعی کھادوں اور سرکاری ادویہ وغیرہ کی سہولت ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ، جبکہ دوسروں کو مختلف سہولتیں حاصل نہیں ہوتیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مختلف کھیتوں کے مصارف پیدائش مختلف ہوتے ہیں۔

(vii) بازار کی طلب اتنی ہو کہ جو صرف زرخیز کھیتوں کی رسد سے پوری نہ ہو سکے بلکہ اس کی مجموعی طلب کی تشفی بخش طریقے پر تکمیل کے لئے زیادہ و کم زرخیز سبھی قسم کے کھیتوں کی پیداوار درکار ہو۔

(viii) بازار کا قانونِ قدر یہ ہے کہ اشیاء کی رسد کے مقابلہ میں طلب زیادہ رہتی ہے تو قیمتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور شرح قدر بلند رہتی ہے۔ اور اگر رسد سے طلب کم رہتی ہے تو قیمتوں کی سطح کم ہو جاتی ہے، بالکل اسی طرح رسد کی مقدار میں تغیرات ہوں اور طلب علیٰ حالہٖ برقرار رہے تو رسد کے اضافہ سے قیمتوں میں کمی اور رسد کی کمی سے قیمتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔

اس طرح بازاری عوامل بڑی حد تک خودکار ہوتے ہیں اور ان کے عمل اور ردعمل سے خود بخود بازاری قیمتوں کی سطح معین ہوتی رہتی ہے۔

بازاری طلب کی اضافہ پذیر صفت قیمتوں کی سطح کو بلندی کی طرف رکھتی ہے اور اس رجحان کا اثر کم زرخیز اور بے کاشت افتادہ زمینوں پر اچھا مرتب ہوتا ہے کہ ان کو اس وقت زیر کاشت لایا جا سکتا ہے جبکہ قیمتوں کی سطح اتنی اونچی ہو جائے کہ اس سے ان کم زرخیز کھیتوں کے مصارفِ پیدائش نکل سکیں۔ اس کے برعکس حالات میں

جبکہ طلب کی کمی سے قیمتوں کی سطح کا رجحان کمی کی طرف ہوتا ہے تو کم زرخیز کھیتوں کی موقوفی کا عمل شروع ہوجاتا ہے اور بازاری قیمتوں سے ان اختتامی کاشت والے کھیتوں کے مصارفِ پیدائش نہ نکلنے کی وجہ سے نچلی سطح کے کھیت بتدریج بے کاشت ہونے لگتے ہیں اور زرخیز کھیتوں کی مقدارِ لگان میں کمی ہونے لگتی ہے۔

اس طرح جہاں بازاری طلب کے اضافہ پذیر رجحان پر مختلف زرخیزی والے کھیتوں پر کاشت کے پھیلاؤ کا انحصار ہے وہیں رسد کی طرف سے زیادہ مصارف طلب کھیتوں کے مصارفِ پیدائش پر قیمتوں کی آخری حد کا انحصار ہے۔

اس طرح بازاری طلب کو اضافہ پذیر فرض کرکے لگان کی ماہیت اور معاشی حقیقت کا مطالعہ کیجئے تو ریکارڈوں کے نظریۂ لگان کی وضاحت ہوجاتی ہے اور لگان کا فرق مصارف کا ابتدائی نظریہ ہمارے مقصد کی تکمیل کے لئے کافی ہوجاتا ہے۔

معاشی عوامل حسبِ ذیل طریقے پر عمل پیرا ہوتے ہیں:۔

بازاری طلب کا اضافہ پذیر رجحان قیمتوں کی سطح کو بلند رکھتا اور مزید رسد کا مطالبہ کرتا ہے، قیمتوں کا اضافہ کم زرخیز کھیتوں پر کاشت کو وسعت دے کر رسد میں اضافہ کا باعث ہوتا ہے۔ رسد کا اضافہ طلب ورسد میں متوازن کیفیت پیدا کرکے بازار کی معمولی قدر کو متعین کرتا ہے۔

یہ معمولی قیمت اکثر حالات میں بیشترین مصارف والے کھیتوں کے مصارف پیدائش کے لگ بھگ رہتی ہے، اختتامی کاشت والے کم زرخیز کھیتوں کو لگان نہیں ملتا۔ یہ کھیت بے لگان ہوتے ہیں۔ چوں کہ معاشی بازار میں ایک جنس کی قیمت ایک وقت میں ایک ہوتی ہے اس لئے زیادہ زرخیز کھیتوں کو ان کے کمتر مصارف کی بناء پر زیادہ آمدنی ہوتی ہے۔

بالفاظِ دیگر قیمتوں کا اضافہ جو مختلف معاشی عوامل کا نتیجہ ہوتا ہے اور زرخیزی کا اختلاف جو قدرتی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے اور قانون تقلیل حاصل کی بناء پر فرقِ مصارف کا سبب بنتا ہے گویا انہی دو عوامل کی بناء پر معاشی لگان حاصل ہوتا ہے۔

اس حیثیت سے معاشی لگان ایک ایسا ماحصل زائد ہے جو کلیۃً معاشی اور قدرتی اسباب کا نتیجہ ہے۔

لگان نہ سود کی طرح مصارف کا جزو ہوتا ہے اور نہ قیمتِ رسد میں شامل ہوتا ہے، یہ محض بازاری قیمتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ قیمتوں کا اضافہ، جبکہ دوسری چیزیں علیٰ حالہ برقرار رہیں تو لگان میں اضافہ کا باعث ہوتا ہے اور اس کے برعکس قیمتوں کی کمی لگان میں بھی عام طور پر کمی کا باعث ہوتی ہے۔

جب یہ معاشی حقیقت واضح ہو گئی کہ لگان قیمتوں کا آوردہ یا نتیجہ ہے اور کھیتوں کے فرقِ مصارف اور قانون تفصیل حاصل اس حقیقت کی تہ میں پنہاں اور اس کا باعث ہیں تو اس اعتبار سے لگان کی ماہیت ایک ایسی "غیر مکتسب" آمدنی کی ہوتی ہے جس میں زمین دار کاشتکار کی محنت کو دخل ہی نہیں ہوتا۔

یہی ماحصل زائد پیداوار زمین دار کی فاضل آمدنی کا سبب ہے اور یہ فاضل آمدنی محض خدا کے فضل کا نتیجہ ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قیمت پیداوار سے تمام عوامل پیدائش کو ان کی خدمات کے واجبی معاوضوں کی ادائیگی، دیگر معاشی مطالبات کی مکمل یکسوئی، اور مختلف مدت محفوظ کی علیحدگی، قرض پر لی ہوئی مشغول رقم کی بالاقساط بے باقی زرِ مال گذاری اور دیگر سرکاری مطالبات کی بجا آوری اور یہاں تک کہ زمین دار کے حقِ تنظیم کی اعلیٰ پیمانہ پر پیش کشی کے بعد بھی اس کاروبار کی جملہ آمدنی سے کچھ حصہ بطور ماحصل زائد کے بچ رہے تو اس فاضل آمدنی کو حاصل کرنے کا ادعا و استحقاق واجبی طور پر کس کو حاصل ہے؟

چوں کہ حکومت نے حسب قانون اپنے مطالبات پورے کر لئے، مزدور اور دیگر کارندوں کو ان کی اجرتیں بروقت اور حسب معاہدہ مل گئیں، دیگر عوامل پیدائش کے حسابات چکتا کر دیئے گئے اور زمین دار کو بھی اس کا بیش قرار معاوضہ مل گیا تو بدیہی طور پر یہ فاضل آمدنی ایک غیر مکتسب آمدنی ہی قرار پائی جس پر از روئے معیشت کسی ایک کا ادعا نہیں ہو سکتا۔ اور جب اصولاً اس فاضل آمدنی پر کسی کا ادعا ہو نہیں سکتا تو کیا اس کو تالیفِ قلوب کے لئے زمین دار کے "حقِ مالکانہ" کے عوض اس کے خاندان کو عطا کر دیا جائے: تاکہ اس سے اس کی ہمت افزائی ہو اور حکومت اور خدا کے اس فضل و احسان کے بدلے وہ بھی دوسروں پر احسان کرنے کے موقف میں رہے یا یہ کہ اس فاضل پیداوار کو بدیں وجہ کہ وہ ایک مکتسب آمدنی ہے اور اس بنا پر بھی کہ وسائلِ قدرت اور زمین میں خلافت کے حقوق مرجع ہوتے ہیں اس آمدنی کو بیت المال میں داخل کر دیا جائے تاکہ حکومت کو عوام کی نمائندگی کے حق کی بنا پر اور نیابتِ الٰہی اور معاشی خلافت کے فرائض انجام دینے میں ایسی فاضل آمدنیوں سے ہمیشہ مدد ملتی رہے اور

وہ ان آمدنیوں کے ذریعہ اسلام کے فلاحی معاشرہ کے قیام واستحکام کے وسیع اور مہتم بالشان مقصد کے حصول میں کامیابی حاصل کر سکے۔ یا پھر حکومت اور زمیندار اس میں سے حصہ بانٹیں اور مزدوروں کو سہیم رکھیں۔

اس مسئلہ کی قطعیت اور تعین کے فیصلہ کو ہم علمائے دین متین اور فقہائے اسلام کے اختیار تمیزی پر چھوڑ دیتے ہیں کہ وہ "فاضل آمدنی" کی معاشی ماہیت وحقیقت کی بناء پر ملک کے معاشی، سیاسی اور معاشرتی حالات کی نوعیت واضافیت کو پیش نظر رکھ کر اپنے تفقہہ سے کام لیں، کسی فیصلہ پر پہنچیں اور اجماع کے بعد اپنا فتویٰ صادر فرمائیں اور مسلمانوں کی رہبری ورہنمائی کے فرائض انجام دیں۔

یہ بات تو بہر حال متحقق ہو چکی کہ فاضل آمدنی کی ماہیت ونوعیت رباء جیسی نہیں ہے۔

ربا اور ربح میں لغوی معنی کے اعتبار سے اضافہ، زیادتی اور اصل مال میں بڑھوتری جیسے صفات مشترک نظر آتے ہیں تو یہ صفات نظر فریب دکھائی دیتے ہیں لیکن فیصلہ تو بہرصورت اور بنیادی طور پر ماہیت اشیاء پر کیا جاتا ہے اور فتوی تو بہر حال نوعیت مسائل پر ہی منحصر ہوتا ہے۔ اشیاء کی ماہیت، اصول و نظریات کی حقیقت اور مسائل کی نوعیت کو پیش نظر رکھ کر ربا و ربح کے فرق وامتیاز کی بحث کو مضمون کے اختتامی حصہ میں رکھنا زیادہ مناسب ہے کیونکہ لگان ہی ایک فاضل آمدنی نہیں ہے بلکہ منافع، اجرت اور نفع اور معاشی سود بھی اسی کی قسمیں ہیں اور ان کی مختصر توضیح کے بعد کمرشیل انٹرسٹ یعنی تجارتی سود اور تجارتی نفع میں فرق وامتیاز کی کوشش کی جائے گی۔

فاضل پیداوار کی ماہیت کا جہاں تک تعلق ہے معاشی زندگی کے تمام شعبوں میں اس کی اصلیت ایک جیسی ہے اور اس کو معلوم کرنے کا فارمولا بھی ایک ہی ہے یعنی (جملہ آمدنی ـــــ مجموعی مصارف) اسی فارمولے کو قرآن کی اصطلاح میں بیان کیجئے تو فارمولا تو وہی رہے گا مگر اصطلاح کی تبدیلی کے ساتھ۔

جملہ آمدنی ـ جملہ مصارف = العفو

پیدائش دولت میں یہ فارمولا ان اصطلاحات میں ہوگا:-

زراعت: جملہ قیمت پیداوار - مجموعی مصارف پیدائش = حاصل زائد = لگان

صنعت: جملہ آمدنی - مجموعی مطالبات صنعت ومصارف پیدائش = فاضل آمدنی = منافع۔

تجارت: جملہ آمدنی ـ مجموعی کاروباری مطالبات و مصارف = فاضل آمدنی = نفع

سرمایہ کاری: حصص کی مشروط جملہ آمدنی حسب معاہدہ - × × × = "معاشی سود" = منفعت

ربائی کاروبار: سود کی لازمی جملہ آمدنی بشرح مقررہ - × × × = بیاج "سود یا ربا = سود

محنت مزدوری یا ملازمت: جملہ اجرت یا تنخواہ - مجموعی مصارف رہائش = زائد از ضرورت دولت = فضل زائد آمدنی زائد اجرت

اوپر دی ہوئی مثال میں فاضل آمدنیوں کی مختلف قسمیں مختلف اصطلاحات میں پیش کی گئی ہیں جن کی ماہیئت وحقیقت کم و بیش ایک جیسی ہے لیکن ربا ان سب میں مختلف ہے اور حقیقت میں اس نوعِ آمدنی سے اس کا تعلق ہی نہیں ہے بلکہ وہ اپنی معاشی ماہیئت میں ان کی بالکل ضد ہے۔

لگان کی ماہیئت کی وضاحت کے بعد دوسری اہم آمدنی صنعت کی ہے۔ معاشی اعتبار سے زراعت و صنعت دونوں ہی صنعتیں ہیں، پہلی کا تعلق ابتدائی یا استخراجی صنعتوں سے ہے اور دوسری کا ثانوی صنعتوں سے۔ ان دونوں قسم کے کاروبار میں اہم معاشی اسباب میں چند ایک قوانین کا لحاظ رکھنا ضرور ہے جو کاروبار اور اس کی پیداوار پر اثر انداز ہوتے ہیں اور منافع کے حصول میں ان کو اہمیت حاصل ہے۔

فاضل آمدنی کے سلسلہ میں زرعی کاروبار اور صنعتی کاروبار میں معاشیات کے بعض فنی امور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

استخراجی صنعتوں میں "قانون تقلیلِ حاصل" کا عمل بہت نمایاں ہوتا ہے۔ زراعت، معدنیات اور دیگر استخراجی صنعتوں کی پیداوار میں اصل اور محنت میں اضافہ کر کے ان وسائلِ قدرت سے زیادہ پیداوار حاصل کرنے کی جب کوشش کی جاتی ہے تو فطری طور پر ان کی قوتِ پیداواری محدود ہونے کی بنا پر اصل اور محنت کی اکائیوں میں مسلسل اضافہ کے باوجود مقدارِ پیداوار میں ایک حد کے بعد کمی کا رجحان ظاہر ہونے لگتا ہے جس کی وجہ سے مصارف کے مقابلہ میں پیداوار کی متناسب مقدار میں تقلیلِ حاصل کی کیفیت رونما ہوتی ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ محنت و اصل کی ابتدائی اکائیوں پر تو مقدار پیداوار کا تناسب زیادہ رہتا ہے لیکن اتنی ہی مصارف والی بعد کی اکائیوں پر کم مقدار ملتی ہے۔ پیداکنندے ان کاروبار میں "قانون تقلیلِ حاصل" کے عمل کے باوجود محنت و اصل

کے جرعوں میں اس وقت تک اضافہ کو جاری رکھتے ہیں جب تک کہ ان جرعوں کی پیداوار کی بازاری قیمت سے جرعوں کے مصارف نکل آنے کی توقع ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے محنت و اصل کے آخری جرعوں پر کم ہی منافع ملتا ہے لیکن ابتدائی جرعوں کا منافع مابعد جرعوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ رہتا ہے۔ آخری جرعوں کے مقابلہ میں ماسبق جرعوں پر جو زیادہ آمدنی ہوتی ہے۔ وہی گویا لگان یا "معاشی لگان" کی بنیاد ہے۔

اس اعتبار سے پیدائش لگان کے سلسلہ میں قانون تقلیلِ حاصل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، یہ کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا کہ افزائشِ لگان کی تہ میں یہی قانون پوشیدہ طور پر عمل پیرا رہتا ہے۔

اسی قانون کا یہ اثر ہے کہ انتہائی زرخیز قطعاتِ آراضی بھی ایک خاص مقدار پیداوار کا پیش کش کرنے کے بعد بازار کی اضافہ پذیر طلب کی تکمیل سے اپنے آپ کو فطری طور پر معذور و مجبور پاتی ہیں۔ زرخیز زمینوں کی یہی فطری کوتاہی کم زرخیز زمینوں پر وسعتِ کاشت کا سبب بنتی ہے اور کم سے کم تر زرخیز زمینوں پر کاشت پھیلتے جانے سے فرقِ مصارف کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور اسی فرقِ مصارف کی بناء پر زیادہ زرخیز کھیتوں کو لگان ملتا ہے اور یہی "معاشی لگان" جو قدرتی عوامل کا نتیجہ ہوتا ہے زمین دار کی فاضل آمدنی کہلاتا ہے جو ظاہر ہے کہ ایک غیر مکتسب آمدنی ہے۔

زراعت اور دیگر استخراجی صنعتوں کے مقابلہ میں ثانوی صنعتوں کی کیفیت ذرا مختلف ہوتی ہے، ان ثانوی صنعتوں کو ہم عام بول چال میں صنعت و حرفت یا مصنوعات یا صرف صنعتی کاروبار کہتے ہیں۔

زرعی اور صنعتی کاروبار میں فنی اعتبار سے اس امر کا ملحوظ رکھا جانا ضروری ہے۔ کہ اول الذکر کاروبار قانون تقلیلِ حاصل کی گرفت میں رہتے ہیں جبکہ موخر الذکر کاروبار میں پیمانۂ کاروبار کی وسعت کے ساتھ "قانون تکثیرِ حاصل" کا عمل تیز تر ہو جاتا ہے۔ یعنی جیسے جیسے کاروبار کا پیمانہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے محنت و اصل کے مزید جرعوں کی پیداوار اضافہ پذیر رہتی ہے اور پیداوار کی فی اکائی مصارف میں کمی کا رجحان رہتا ہے اس کو معاشی اصطلاح میں "پیدائش بر پیمانۂ کبیر" کی کفایات کہا جاتا ہے اور اس سے سبھی کاروباری لوگ واقف ہیں، مختلف مصنوعات کی پیداوار میں میکانی طریق پیدائش کی اس پیمانۂ کبیر والی ٹکنیک سے تو سبھی واقف ہیں لیکن اس کا اطلاق کتابت و طباعت جیسی محدود طلب والی مصنوعات پر بھی مغربی مطابع نے کیا تو ان پر بھی اس

اصول کا ایک گونا انطباق ہوا اور مخصوص اور منتخب کتابوں کی کثیر اشاعت سے ان مغربی مکتبوں کو کافی فاضل آمدنی ہوئی۔

کم قیمت پر زیادہ اشیاء فروخت کرکے مجموعی منافع زیادہ حاصل کرنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ زیادہ قیمت پر کم اشیاء فروخت کرکے مجموعی منافع میں کمی کرلیں، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف نے اپنی دولت مندی کا یہی راز بتایا تھا اس تجارتی اصول کی بناء پر آنجنابؓ کو جو کثیر فاضل آمدنیاں ہوتی تھیں وہی گویا آپ کی دولت و ثروت کے اضافہ کا اور دسا ورسے لدے پھندے کاروانوں کا سبب تھیں۔ اس کو ہم تجارت بر پیمانۂ وسیع کا اصول کہہ سکتے ہیں،

صنعتی کاروبار میں قیمت رسد کی کمی اضافہ طلب کا سبب بنتی ہے اور طلب کا اضافہ کارخانوں کی پیداوار میں اضافہ کا باعث بنتا ہے اور مقدار پیداوار کا یہی اضافہ پیمانۂ کاروبار کو کثیر سے کثیر تر کرتا جاتا ہے اور "بر پیمانہ کبیر" کی کفایات سے صناعوں کو برکت اندوز کرکے فاضل آمدنیوں کے انبار لگاتا جاتا ہے، جاپان اس اصول کو اشیاء کی ناپائیداری کی ٹکنیک کے ساتھ اپنی دولت میں غیر معمولی منافعوں کے ڈھیر لگاتا جارہا ہے، اور اس سے صنعت کاروں کے انفرادی فاضلات کے ساتھ قومی دولت میں بھی اضافہ ہوتا جارہا ہے۔

تجارتی کاروبار کا تعلق "مبادلہ دولت" کے معاشی شعبہ سے ہے اور معاشیات میں یہ تیسرے درجہ کی صنعت ہے۔ تاجر کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے لیکن مصنوعات میں "افادۂ مقامی" پیدا کردیتے ہیں، ان کی معاشی خدمت یہی ہے کہ وہ پیدا کنندوں اور صارفین میں ربط پیدا کرنے کی درمیانی خدمات انجام دیتے ہیں۔ بین صوبجاتی اور بین ملکی تجارت میں یہ خدمات مختلف تنظیمی اعتبارات سے ناگزیر سمجھی جاتی ہیں۔ جس طرح صنعتوں میں تنظیم کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اسی طرح تجارت میں بھی "انتظام بر پیمانۂ وسیع" کو اتنی ہی اہمیت حاصل ہوگئی ہے، تجارت بین الاقوام میں اور ہر وسیع مملکت کی داخلی تجارت میں بھی بڑھتی ہوئی باہمی مسابقت کے باعث مبادلۂ دولت کی مختلف تنظیمی و انتظامی اداروں کو غیر معمولی فنی اہمیت حاصل ہوتی جارہی ہے۔ وہ تاجر جو "مبادلہ دولت" کی تعلیم میں تخصیص پیدا کریں، اور اپنے تجربات و تحقیق کے ذریعہ اس فن میں کمال حاصل کریں ان کو یقیناً اپنے ہم عصر تاجروں میں سبقت لے جانے کے مواقع رہیں گے اور کامیابی ہمیشہ ایسے ہی افراد کے ہم رکاب رہے گی۔ جو فنی بصیرت اور انتظامی قابلیت کے مالک ہوتے ہیں۔

مزید تفصیلات میں گئے بغیر اس سلسلہ میں اس قدر کہہ دینا کافی ہوگا کہ عالمی طلب کا صحیح اندازہ کرنا، حلقہ واری ایجنسیاں قائم کرنا، اشتہار بازی کرنا، مختلف حلقوں میں ان اشیاء کے بدل ہوں تو مقابلہ کی ٹکنیک سے کام لینا، حکومت کے متعلقہ عہدیداروں سے ربط پیدا کرنا اور بڑے بڑے اداروں سے تجارتی اصولوں پر تعلقات قائم کرکے بازاروں کو وسیع کرنے کی مسلسل کوشش کرنا اوران تمام امور کی اطلاعات کی فوری فوری نشر و اشاعت کے انتظامات کے ساتھ اشیاء کی بروقت فراہمی کے لئے ہمیشہ مستعد رہنا اور جہاں بھی طلب میں خلا پیدا ہوا فوراً اس پر قبضہ کرنے کے لئے ہمیشہ چوکنا رہنا اور پھر ان تمام تجارتی تدبیروں پر عمل پیرا رہتے ہوئے اشیائے تجارت کی خصوصیات و خوبی کو برقرار رکھتے ہوئے قیمتوں کا تعین اس طرح کرنا کہ اس قیمت پر زیادہ سے زیادہ مال کی نکاسی بھی ہو اور مقابلہ و مسابقت میں یہی قیمت ایک حربہ اور ذریعہ کا بھی کام کرتی رہے۔

بہرحال تجارت کے ان تمام تنظیمی و انتظامی امور کے مصارف کو برداشت کرتے ہوئے اور دوکانات کو ٹیپ ٹاپ رکھنے اور گوداموں میں طلب کی فوری بابجائی کے لئے ہمیشہ مال محفوظ رکھنے کے لئے جو تمام مصارف ہوتے ہیں ان سارے مصارف کی پابجائی کے بعد قیمتِ اشیاء کی مجموعی آمدنی سے جو بھی فاضل آمدنی ہو اسی کو ہم "تجارتی نفع" کہیں گے۔

یہ "تجارتی نفع" جو مبادلہ دولت میں "فاضل آمدنی" کا نام ہے اور قرآنی اصطلاح "العفو" کا ہمارے حقیر خیال میں اس پر پوری طور پر انطباق ہوتا ہے، ایک ایسی جائز آمدنی ہے جو "ابتغائے فضل" کی صحیح اسپرٹ میں تجارتی کاروبار کو چلانے اور مبادلاتی تدابیر اختیار کرکے حالات کی مساعدت میں خدمات انجام دینے سے خدا کے فضل و کرم سے حاصل ہو جاتا ہے۔ قدرتی اسباب کی مساعدت کے لئے یوں بھی خدا سے استمداد و استعانت کرنی پڑتی ہے کہ انسانی تدبیریں مہماتِ امور میں ہمیشہ کارگر نہیں ہوتیں اور بارہا الٹ الٹ جاتی ہیں۔ اس لئے "ابتغائے فضل" کے لئے جب کوئی محنت و مشقت کرتا ہے تو اس کی خدا سے یہی دعا ہوتی ہے کہ اس کی ساری تدابیر تابعِ تقدیر رہیں تاکہ اس کو حصولِ فضل میں کامیابی اور فوز و فلاح سے فیضیاب ہونے کی فضیلت حاصل ہو، خدائے پاک اپنے بندوں کی ایسی نیک مساعی کو ضائع نہیں ہونے دیتا کیونکہ یہ اسکا وعدہ ہے کہ اِنِّیْ لَا اُضِیْعُ اَجْرَ الْمُحْسِنِیْنَ ہم کو تو عملی اور معاشی نقطۂ نظر سے اس آیتِ پاک کا یہی مفہوم نظر آیا

جس کو ہم نے اوپر ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۶۲۵: ۱۰-

اسی سلسلہ میں پھر ایک بار خدا کے فضل و کرم کا اعلان کرنے والی اور فضلِ ربی کو مخصوص لوگوں کے ساتھ مختص کرنے والی آیت ملاحظہ فرمایئے تو "فضل" خدا کی عنایات و مہربانیوں کی ایک علامت نظر آتی ہے اور "فاضل" اس کا مادی ثبوت معلوم ہوتا ہے:

قُلْ اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ ۚ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ ۭ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ ۝ يَّخْتَصُّ بِرَحْمَتِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ۭ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ ۝

اپنے بندوں کو ایتائے فضل کی یہ بشارت، اور اس نعمت کا مخصوص بندوں کے ساتھ اختصاص فاضل آمدنیوں کو فضلِ رب کی ایک حقیقی و مرئی نعمت بنا کر پیش کرتے ہیں۔ ان آیات کی ان معاشی تاویلات کی صحت کی توثیق انفاق فی سبیل اللہ کی قرآنی تعلیمات سے ہوتی ہے جس کے کم و بیش کے حدود حسب ذیل آیات متعین کرتی ہیں:

يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ ۭ قُلِ الْعَفْوَ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝

اجتماعی و ملی فلاح و بہبود کے لئے جہاں ساری کی ساری فاضل آمدنیوں کو فضلِ الٰہی کے اظہارِ تشکر کے ثبوت میں عیال اللہ کی خدمت کے لئے فی سبیل اللہ خرچ کر دینے کی تلقین و تعلیم کی گئی ہے وہیں انفاق کو صلاحی و فلاحی معاشرہ کے قیام میں ایک اہم ذریعہ بنائے رکھنے کے لئے اپنی ہر آمدنی سے افراد کو معاشرہ کے لئے کچھ نہ کچھ ضرور خرچ کرنے کی تلقین و تعلیم کی گئی ہے تاکہ انفاق اسلامی تہذیب کا مزاج ہی بن جائے اور بندہ اس کی دی ہوئی روزی کو بغیر اس کا شکرانہ ادا کئے کبھی بھی استعمال نہ کرے۔

لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ ۭ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّآ اٰتٰىهُ اللّٰهُ ۭ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَآ اٰتٰىهَا ۭ سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُّسْرًا ۝ ۶۵/۲۸

(باقی)

قسط ہیژدہم:-

میرؔ کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

• گذشتہ سے پیوستہ •

امیر الامراء حسین علی خاں رقص و سرود میں بے حد روپے صرف کرتا تھا اور بعض مرتبہ تو اس کی آمدنی سے زیادہ اخراجات کا تخمینہ ہو جاتا تھا۔[1] ایک مرتبہ روشن الدولہ طرہ باز خان نے امیر الامراء، خاندوراں، سربلند خان اور سید سعادت خان کو اپنے گھر مدعو کیا۔ اور اپنے مہمانوں کی تواضع کے لئے محفلِ رقص و سرود کا بھی اہتمام کیا۔ اُس محفل کا ذکر کرتے ہوئے قاضی مرتضیٰ نے لکھا ہے:

"اندازِ جشنِ طوائفاں آں چہ نویسد، گوئی خیل پری بودہ یا حورانِ بہشتی۔ برائے ربودن ہوش مردم از آسمان فرود آمدہ بودند و خوبی نغمہ در رقص از تحریر بیرون بود۔"[2]

مختصر یہ کہ اس عہد کے امیروں کی اخلاقی اور مذہبی حالت ناگفتہ بہ تھی۔

شاہ ولی اللہ اس گروہ کو مخاطب کرکے فرماتے ہیں:

"اے امیرو! کیا تم خدا سے نہیں ڈرتے۔ دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جا رہے ہو، اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہے اُن کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ اُن میں بعض بعض کو کھاتے، اور

---

[1] مآثر الامراء (فارسی) ۱-ص ۳۲۰- [2] حدیقۃ الاقالیم ص ۵۴-

نگلتے رہیں۔ تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں بکواتے رہو اور نرم و گداز جسم والی عورتوں سے لطف اٹھاتے رہو۔ اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ کسی طرف منعطف نہیں ہوتی "[1]

صوفیاء خام اور علماء سوء کی حالت | چوں کہ اس زمانے میں حالات کے زیرِ اثر لوگ تصوف کے دامن میں سکون ڈھونڈھتے تھے اور خارج کے ہوش ربا حالات سے پناہ لینے کے لئے خانقاہوں کی طرف بھاگتے تھے، اس لئے تصوف کو بھی بڑی حد تک لوگوں نے " کاروبار " بنا رکھا تھا۔ اٹھارھویں صدی میں جہاں حضرت شاہ ولی اللہ، حضرت شاہ کلیم اللہ دہلوی، شاہ فخر الدین دہلوی؛ حضرت مرزا مظہر جان جاناں اور خواجہ میر درد جیسی اہم شخصیات تھیں وہیں کچھ عقبیٰ فروش اور دنیا دار صوفی بھی اپنی " دکانِ تصوف " کھولے بیٹھے تھے۔

چنانچہ نالۂ عندلیب کے مصنف نے ایک صوفی کا حال کسی رقاصہ کی زبانی بیان کیا ہے:۔

" میں ایک بڑی مدت سے مفلس بوالہوس کے حالات سے بخوبی واقف ہوں۔ اُس کی تمام باتیں ابلہ فریب ہیں۔ میں نے سُنا ہے کہ وہ شراب نوشی، بدکاری کے علاوہ شہوت پرستی کا بھی شکار ہے اور لذاتِ نفسانی و زبان کا مرتکب ہوتا ہے، چوں کہ اُس نے بہت سی بازاری عورتوں سے بدکاری کی ہے لہٰذا وہ مرضِ آتشک میں گرفتار ہے "[2]

میرؔ نے ذیل کے اشعار میں صوفیائے دنیا دار کی عیاشی و ہوس پرستی کا نقشہ پیش کیا ہے ؎

شیخ کو اس بھی سن میں ہیگی ہوس ÷ تنگ پوشی سے چولی جاوے جس

ہوئے گا سن شریف ساٹھ برس ÷ دانت ٹوٹے گیا ہے کلّہ دھنس

دیکھ رنڈی کو یہ چلے ہے چال

جامے کو خوب سا چُناتے ہیں ÷ خال رخسار پر بناتے ہیں

مہندی بھی پتلی سے لگاتے ہیں ÷ ناز کرتے قدم اُٹھاتے ہیں

دیکھا کرتے ہیں آرسی میں جمال

---

[1] الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) ص ۱۳۴ - ۵ ۱۳، ۸۴ - نیز دیکھئے۔ سیاسی مکتوبات۔ ص ۴۳۔ حجۃ اللہ البالغہ۔ سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲۔ ۲۶۰۔ [2] نالۂ عندلیب۔ ص ۳۱۵۔

دل میں دُھن ہے جو عیش و عشرت کی ÷ پوچھتے ہیں دوائی شہوت کی
باتیں ہیں رنڈیوں کی صحبت کی ÷ دیکھے ہے کوئی کتاب نکہت کی
کرتے ہیں .... کا استعمال

محوِ رعنائی کتنے ہیں اللہ ÷ مسی سے کرتے ہیں مسوڑے سیاہ
رکھتے ہیں سر پہ اب ہمیشہ کلاہ ÷ شانہ سے کام ہے گہ و بے گاہ
کپڑے نارنجی سر پہ اودی شال

چہرہ پر کین لباس تنگ معاش ÷ ساتھ رکھتے ہیں ایک موئے تراش
قینچی لیتے ہیں گاہ وگہ منقاش ÷ ہر سرِ مو پہ اس سے ہے پُر خاش
لوگ کہتے ہیں شیخ ہیں چنڈال [۱]

اس زمانے کے دنیادار مشائخ نے کشف و کرامات کو وسیلۂ روزی بنا رکھا تھا اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کو طرح طرح سے اپنے جال میں پھانسنے کی کوشش کرتے تھے۔ خواجہ میر درد نے رسالۂ نالۂ درد میں ایسے صوفیاء کو مخاطب کرکے اُن کی مذمت کی ہے:۔

"دکانِ کشف و کرامات مکشا، و چوں اہلِ دعوت ہمت را بریں امور صرف منما کہ ایں کار پیشۂ مزدورانِ دنیا طلب است نہ شعار مشتاقانِ لقای رب عجائب نمائی، ایں ہمہ عاملانِ دغاباز محض شعبدہ بازی است و فلیتہ سوختن و حاضرات کردن صرف فریب سازی خدارا اندکے حیا ہم باید و ایں ہمہ ذو فنونی نشاید۔ بے چارہ اہلِ غرض مجنوں می بودند و بریں چنیں صنائع مفتون می شوند" [۲]

انہی باتوں کو مدِنظر رکھتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے عوام کو ایسے مشائخ کے جال میں پھنسنے سے متنبہ کیا تھا۔ انھوں نے عوام کو مخاطب کرکے کہا:

"اس زمانے کے مشائخ کے ہاتھ میں ہاتھ نہ دینا چاہئے اور کبھی اُن کا مرید نہ ہونا چاہئے، کیونکہ

---

[۱] کلیات میر۔ ص۔ [۲] رسالۂ نالۂ درد (مطبع شاہ جہانی، بھوپال) ص ۳۶۔

آج کل یہ لوگ طرح طرح کی بدعات و رسومات میں مبتلا ہیں، شہرت، رجوع خلق اور مریدوں کی کثرت دیکھ کر دھوکا نہ کھانا چاہیے، اور نہ اُن کی کرامتوں سے دھوکا کھانا چاہیے۔" [۱]

اس زمانے کے علماء کا حال تو صوفیوں سے بھی زیادہ بدتر تھا۔ انھوں نے اسلام کی بنیادی تعلیمات کو فراموش کر دیا تھا۔ جاہ و حشمت، دولت و ثروت کی تحصیل میں کوشاں رہتے تھے۔ چوں کہ حکومت اسی گروہ میں سے صدر اور قاضی کا انتخاب کرتی تھی اور یہ عہدے تحصیلِ ثروت کا بہت آسان ذریعہ تھے، لہٰذا انھوں نے طرح طرح سے رشوت خوری کا بازار گرم کر رکھا تھا۔

مآثر الامراء کے مصنف نے لکھا ہے:

"ایں امراء جلیل القدر دین بدنیا فروشاں سخت آسان گرفتہ اند۔ زرہا بر رشوت خروج می کنند کہ تا بابطال حقوق مردم صد چنداں ستانند۔ نکاحانہ و مہروانہ را حلال تر از شیر مادر می دانند از قضات ارنی قصاب چہ تواں گفت، کہ مس علم ایشاں نصیب اعدا است و گفتۂ دلیپا ندیہ و گفتۂ زمینداران، کتاب و شرح آنہا است۔ ہر گاہ در شان قضات با علم و عمل حدیثے وارد شدہ کہ واز سہ قاضی یکے بہشتی است) و خواجہ محمد پارسا (قدس سرہ) در فصل الخطاب گوید کہ آں قاضی بہشتی ہم مگر قاضی بہشت باشد) اندازۂ گمراہی و ضلالت ایں قوم کہ کمتر از جہانی اند کہ تواند گرفت" [۲]

طباطبائی نے اِن رشوت خور اور گمراہ کن قاضیوں کی بڑی مذمت کی ہے۔ حالت یہ تھی کہ اگر کوئی غریب و مفلس مسلمان مرجاتا اور نائب قاضی نہ آتا تو لوگوں کا عوام کا عقیدہ تھا کہ ایسی صورت میں میت کی روح گھر سے باہر نہ جائے گی اور اگر اس شخص کے ورثہ سے وجہ معینہ باعث کم مقدوری کے ادا نہ ہو سکے تو مع اہل و عیال کے اس قدر نجس اور ناپاک سمجھا جاتا تھا تو اس کے ہم پیشہ وروں کو اس کا خورد نوش گوارا نہ ہوتا اور حد یہ تھی کہ اُسے آگ اور پانی تک نہ دیتے تھے۔ تب وہ مجبوراً چوری ڈکیتی یا قرض وغیرہ سے زر حاصل کر کے قاضی کی خدمت کرتا۔ اور بڑی مشکل سے ذلت سے نجات پاتا۔ یہی حال ختنۂ پسر اور نکاحِ دختر میں تھا کہ سنِ بلوغ کو پہونچ کر بھی برسوں نکاح

---

[۱] وصیت نامہ شاہ ولی اللہ (اردو ترجمہ) ص ۶۵، نیز ملاحظہ ہو الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) ص - [۲] مآثر الامراء (فارسی) ج ۱ ص ۲۳۹۔

اور ضمنہ سے اُنہیں محروم رکھا جاتا تھا۔ یہ رسومات اُس وقت تک عمل میں نہ آسکتی تھیں جب تک پہلے قاضی کے نذرانہ کا انتظام نہ ہو جاتا۔ اسی طرح مقدمات میں بھی قاضی رشوت لے کر حق کو باطل اور باطل کو حق کر دیتا تھا۔[1]

یہی حال صدر الصدور کا بھی تھا۔ رشوت خوری اس کی زندگی کا ایک واحد مقصد بن گیا تھا۔[2]

شاہ ولی اللہ نے علماء سو کو مخاطب کر کے کہا تھا کہ اُنہیں یونانیوں کے علوم میں اپنا وقت ضائع نہ کرنا چاہئے۔ بلکہ قرآن وحدیث کا علم حاصل کرنا چاہئے اور مسلمانوں میں اُس تعلیم کا پرچار کرنا چاہیے۔ انھوں نے اُن کو مخاطب کر کے کہا:

"جن علوم کی حیثیت صرف ذرائع اور آلات کی ہے (مثلاً صرف ونحو وغیرہ) تو ان کی حیثیت آلہ اور ذریعہ ہی کی رہنے دو، نہ کہ خود ان ہی کو مستقل علم بنا بیٹھو۔ علم کا پڑھنا تو اسی لئے واجب ہے کہ اس کو سیکھ کر مسلمانوں کی بستیوں میں اسلامی شعائر کو رواج دو۔ لیکن تم نے دینی شعار اور اس کے احکام کو تو پھیلایا نہیں، اور لوگوں کو زائد از ضرورت باتوں کا مشورہ دے رہے ہو"[3]

عام مسلمانوں کی دینی حالت | جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ بادشاہوں، امیروں، عالموں اور صوفیوں کی ہر بے راہ روی سے عوام بڑی حد تک اثر پذیر ہوتے تھے اور اُن کی عیش وعشرت کے مہلک جراثیم جھونپڑوں تک اپنا کام کرتے تھے۔ چوں کہ اقتصادی نظام درہم برہم ہو چکا تھا اور عوام اقتصادی زبوں حالی کے شکار رہتے تھے لہٰذا اُن کی اقتصادی حالت کسی "عیاری" عیاشی کی اُنہیں اجازت نہ دیتی تھی تو اس کا اظہار امرد پرستی، نشہ بازی، میلے ٹھیلے، عرس اور سطحی قسم کے لہو ولعب کی شکل میں ہوتا تھا جن میں مبتلا ہو کر وہ کچھ دیر کے لئے دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتے تھے۔

امرد پرستی | زیر نظر عہد کے عوام وخواص میں امرد پرستی پورے عروج پر تھی۔ کوئی مجلس ایسی نہ ہوتی تھی جہاں "امارد نوخطان توبہ شکن زہاد" موجود نہ ہوتے ہوں۔

دہلی کی سوسائٹی میں امرد پرستی ایک فیشن سمجھا جاتا تھا۔ میر کی شاعری پر بھی اس کا اثر نمایاں ہے۔ لیکن یہ عیب اُس دور میں اتنا راسخ ہو گیا تھا کہ اُسے معیوب نہ سمجھا جاتا تھا۔ میر تقی میر نے اپنے والد محمد علی کی امرد پرستی اور اپنے چچا

---

[1] سیر المتاخرین (اُردو ترجمہ) ج ۲۔ ص ۵۲۲۔ ۵۲۳۔　[2] ایضاً ج ۲۔ ص ۵۲۳۔ ۵۲۴۔

[3] الفرقان (شاہ ولی اللہ نمبر) ص ۱۳۷۔

سید امان اللہ کے ایک پسر روغن فروش پر عاشق ہو جانے کا ذکر بڑی بے تکلفی سے کیا ہے۔[۱] سب سے زیادہ حیرت شاہ عبدالعزیز دہلوی کے ملفوظات میں یہ عبارت دیکھ کر ہوتی ہے کہ:

"در ذکر امرد پرستی حضرتِ مرزا مظہر جانِ جاناں ارشاد شد کہ حالا دار الضرب امارد خانقاہ فخر الدین شد" ہم تو ڈھل گئے" یعنی ما از کار رفتیم"

اس ذہن کا اثر اُردو شاعری پر بھی بہت گہرا ہوا اور وہ آج اس کے لئے بدنام ہے۔ میر جیسا باکمال شاعر یہ کہتا بھی کہتا تھا:

میر کیا سادہ ہیں بیمار ہوئے جس کے سبب ÷ اسی عطار کے لونڈے سے دوا لیتے ہیں[۲]

آنولہ شہر میں یہ وبا بُری طرح سے پھیل چکی تھی۔ لوگ لونڈوں سے عقد کرنے لگے تھے۔ قاضی مرتضیٰ کا بیان ہے کہ:

"حتیٰ کہ با امردانِ نوخیز خوش شکل میل بنکاح می کردند و رسمِ امتِ لوط[۴] تازہ شد[۳]"

مرقع دہلی کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ دہلی کا کوئی میلا ٹھیلا، بزرگانِ دین کے اعراس، بازار اور تفریحی مقامات ایسے نہ تھے جہاں تفریح اور عیاشی کے سوا کوئی دوسرا شغل ہوتا ہو،

مجنوں نانک شاہ کا تکیہ جمنا ندی کے کنارے ایک بہترین تفریح گاہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ مقام آج بھی مجنوں کا ٹیلا نام سے مشہور ہے۔ دہلی کے عوام و خواص وہاں برائے تفریح جایا کرتے تھے۔ درگاہ قلی خاں کا بیان ہے:

"ہر روز وہاں ایک عجیب و غریب مجمع ہوتا ہے۔ بے شمار تفریح باز عورتیں میانہ میں سوار ہو کر اس مقام پر آتی ہیں۔ اور کسی درخت کے چھایہ تلے سواری چھوڑ کر تفریح میں مشغول ہو جاتی ہیں۔ اور تنہائی میں اپنے عاشقوں سے ملاقات کرتی ہیں۔ مقاصد مستورات اظہار کر کے اپنی جنسی خواہش رفع کرتی ہیں۔"[۴]

---

[۱] میر کی آپ بیتی۔ ص ۴۰ تا ۴۴ نیز ۴۸، ۵۹۔ [۲] میر کی شاعری میں امرد پرستی کے لئے ملاحظہ ہو۔ ڈاکٹر عندلیب شادانی کا مضمون مشمولہ "تحقیقات"۔ [۳] حدیقۃ الاقالیم۔ ص ۱۳۹۔ مرشد آباد میں امرد پرستی کے متعلق تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو۔ سیر المتاخرین (فارسی) ج ۳۔ ص ۸۰۰۔

[۴] مرقع دہلی۔ ص ۱۲۔

کسل سنگھ نامی ایک امیر نے ایک محلہ آباد کیا تھا جو کسل پورہ کے نام سے موسوم تھا۔
درگاہ قلی خان نے اس مقام کا بیان یوں کیا ہے:

"پورہ در نہایت تقطیع و تکلف احداث کردہ و از ہر قسم طوائف و فواحشِ بازاری کہ عبارت از مال زادیہا باشد آمادہ نمودہ و اربابِ مناہی و مسکرات را بحمایتِ خود جا دادہ۔ کثرتِ جمعیت محتسب در حوالیش راہ ندارد و قدرتِ احتساب در خود نمی یابد در ہر راستہ ہائش بلباس رنگا رنگ خود را بمردم عرض می کنند و در جسم ہر کوچہ بوساطت میانجی اشخاص را تکلیف می نمایند ہوایش شہوت آمیز است و فضایش باہ انگیز۔ بہ تخصیص در حوالی شام طرفہ جمع می شود و عجب ہنگامہ در ہر مکانے رقص است و در ہر جا سرود۔ اربابِ فسق بے مخالف و مزاحمت سری دراں کارخانہ کشیدہ و بگل چینی خیارک و سوزاک دامنِ شہوت را لبریز کنند و چندے بخمیازہ حسرت گذرانیدہ مشغول می شوند۔ غرض طرفہ کارگاہے و عجب تماشاگاہ است" [1]

عرس [2] اس زمانے کی معاشرت میں اجتماعی تفریح کا سب سے اہم موقع "عرس" تھا۔ درگاہ قلی خاں نے مرقع دہلی میں ان عرسوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ میر نے نکات الشعراء میں سید حسن رسول نما [3] کے عرس کا ذکر کیا ہے قزلباش خان امید کے بارے میں لکھا ہے:

"داخل ذیل امراء بود و در ہر سیر و تماشا می رفت و صحبتہا داشت، چناں چہ یک روز در عرسِ حسن رسول نما صاحب قدس سرہ العزیز بندہ نیز بہ تحریکِ یارانِ موافق رفتہ بود و او ہم تشریف می داشت، چوں مرا از دور دید، گفت کہ خوش باشد کہ من ہم دریں ایام دو شعر ریختہ موزوں کردہ ام، بشنوید" [4]

---

[1] مرقع دہلی۔ ص ۲۴۔ [2] برائے تفصیل ملاحظہ ہو۔ مرقع دہلی۔ ص ۱۔ ۱۹۔ [3] خافی خان (فارسی) ج ۲۔ ص ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ [4] نکات الشعراء (طبع ثانی) ص ۷۔

عرس خلد منزل کی کیفیت درگاہ قلی خان نے اِن الفاظ میں پیش کی ہے:

"ومعاشران با محبوبانِ خود درگوشہ وکنار در دست بغل وعیاشان در کوچہ و بازار بہول مشتہیاتِ نفسانی در رقص حمل بے خواران بے اندیشہ محتسب در تلاش مستی وشہوت طلبان بے واہمہ مزاحمت سرگرم شاہد پرستی" [1]

جیساکہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ مرزا عبدالقادر بیدل کا عرس بڑی دھوم دھام سے ہوتا تھا۔ اور اس میں شعر خوانی کی محفل بھی منعقد ہوتی تھی۔ ان عرسوں میں قوالیاں، طوائفوں کے مجرے اور لنگر کی تقسیم ہوتی تھی۔ خرچ زیادہ تر امرا، برداشت کرتے تھے۔ غرض اچھی خاصی گھما گھمی ہوتی تھی۔

چھڑیاں مزار پرستی کے سلسلے میں مسلمانوں نے چھڑیوں کی رسم بھی اختراع کی تھی۔ کچھ بزرگ ایسے تھے کہ ان کے عرس کے کچھ دن پہلے عقیدت مند اُن کے نام کے جھنڈے نکالتے اور شہر کی گلیوں میں پھرتے اور آخر میں اُن چھڑیوں یا جھنڈوں کو لے کر اُن بزرگوں کے مزاروں پر حاضری دیتے تھے، اُن میں خاص طور پر خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ، غازی میاں (سالار مسعود بہرائچیؒ) سرور سلطان، اور شاہ مدار کی چھڑیاں مشہور ہیں۔[2]

میر حسن دہلوی نے جب دہلی سے لکھنؤ کو کوچ کیا تو اتفاق سے وہ زمانہ شاہ مدار کے عرس کا تھا۔ اور عقیدت مندوں کے گروہ دہلی سے مع چھڑیوں کے روانہ ہو رہے تھے۔ میر حسن بھی اُن کے ہم سفر ہوئے، اُس نے اس قافلہ کا تفصیلی ذکر مثنوی گلزارِ ارم میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:-

مکن پور کو چھڑی چلتی تھی واں سے ؛ اُٹھے ہم ساتھ اُس کے اس مکاں سے
مدار اس قافلہ کا تھا چھڑی پر ؛ چلے ہم واں چھڑیوں ساتھ مل کر
زبس میوات کا اکثر تھا عالم ؛ عجائب مہوشاں تھیں اس میں باہم

---

[1] مرقع دہلی۔ ص ۱۲۔ [2] تاریخ چہار گلشن محمد شاہی (ق) ص ۳۶ ب۔ الف۔ البلاغ المبین (اردو ترجمہ) ص ۱۱ نیز ارشاد الطالبین۔ ثناء اللہ پانی پتی۔ ص ۱-۲۔

چوں کہ ان میلے ٹھیلوں میں مستورات بھی برابر کی شریک تھیں لہٰذا مردوں کے لئے یہ مواقع تفریحی مشاغل کے سامان بہم پہونچاتے تھے:

کوئی پردے سے تھی چہرہ دکھاتی ؛ کوئی آواز کچھ گاکر سناتی
کوئی چلتی اُتر اٹکھیلیوں سے ؛ کوئی بیٹھی ہی جی لیتی دلوں سے
جہاں ملتا کہیں پانی منبع ؛ وہاں ہوتا پریزادوں کا مجمع
کنوئیں پر یوں نظر آتا ہراک ماہ ؛ کہ جوں یوسف کھڑا ہو برسرِ چاہ
کوئی لیتا مٹھائی اور کوئی پان ؛ کوئی جاتا کسی کے پاس انجان
کوئی آنچل سے اپنا منھ چھپاتی ؛ کوئی پردا اُٹھاتی اور گراتی [۱]

مجملاً قبر پرستی کا بازار گرم تھا۔ نذر و نیاز۔ حاجت روائی کی منت، مشکل کشائی کے لئے نذر و نیاز ماننا۔ قربانیاں پیش کرنا، چڑھاوے چڑھانا، نہایت تضرع اور زاری کے ساتھ اُن کو حاجت روا سمجھ کر حاجتیں مانگنا، طواف کرنا، سجدہ کرنا، قدمبوسی، عرضیاں لکھ کر لٹکانا، شیرینی، پھول اور خوشبوئیں چڑھانا وغیرہ رسومات ادا کی جاتی تھیں [۲]

توہم پرستی اس دور کے مسلمانوں میں توہم پرستی کو مذہبی درجہ حاصل تھا۔ راجا سے پرجا تک ہر شخص اس مرض کا شکار تھا۔ خواجہ میر درد کا بیان ہے کہ:

"اینجا ہر کس بتوہم خاص گرفتار است" [۳]

نجومیوں اور رمالوں پر لوگوں کو بہت عقیدہ تھی، ہر بڑے آدمی کے خاندان سے کوئی نہ کوئی نجومی وابستہ ہوتا تھا۔ دہلی، آگرہ اور دوسرے بڑے شہروں کے بازاروں میں سڑکوں کے کنارے یہ لوگ اپنی دکان لگا کر بیٹھتے تھے اور ان کے گرد لوگوں کا مجمع ہوتا تھا۔ محمد شاہ بادشاہ کے دربار سے مبشر خاں اور منجم خان منسلک تھے [۴]

لاولد اشخاص رمالوں، نجومیوں اور برہمنوں کی خدمت میں حاضر ہو کر اولاد ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں معلومات

---

[۱] مثنویاتِ میر حسن دہلوی (نول کشور ۱۹۴۵ء) ص ۱۳۶-۱۳۹۔ [۲] برائے تفصیل۔ البلاغ المبین۔ ص ۵، ۳۱، ۶۵۔
[۳] رسالۂ دردِ دل۔ ص ۱۶۰۔ [۴] تاریخ شاکر خانی (ق) ص ۱۱۲۔

حاصل کرتے تھے۔[۱] تخت نشینی اور جنگ کا وقت بھی نجومی متعین کرتے تھے۔[۲] جب بادشاہ تخت پر جلوہ افروز ہوتا تو بید مشک جلایا جاتا کہ اُس پر جادو ٹونے کا اثر کارگر نہ ہو۔[۳] جب کبھی بادشاہ سفر سے واپس آتا تو محل سرا کے دروازے پر نظر اتاری جاتی، نثار کے روپے غربا میں تقسیم ہوتے تھے۔[۴] شادی بیاہ کے موقع پر نہ جانے کتنی ایسی رسمیں ادا ہوتی تھیں جن کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ صرف توہم پرستی سے تھا۔ لڑکے اور لڑکی کے مکانات کے دروازوں پر تیل اور چونے کے نشانات بنائے جاتے۔[۵] ماہِ صفر کے ۱۳ دن منحوس مانے جاتے تھے۔ عام طور پر منگل اور جمعرات کو بھی منحوس دن تصور کیا جاتا تھا۔[۶]

عورتیں بالخصوص توہم پرست تھیں۔ جس زمانے میں چیچک کی وبا پھیلتی تو مالن کو پھول لے کر بلایا جاتا دروازے پر آم کے پتے لٹکائے جاتے۔[۷] اس موقع پر سیتلا دیوی کی پوجا ہوتی تھی۔

معمولاتِ مظہری میں لکھا ہے:۔

"اکثر زنان بواسطۂ کمال جہال کہ دارند بایں استمداد ممنوع مبتلا اند وطلب دفع بلیہ ازیں اسمائے مسمیٰ می نمایند وبادای مراسم شرک واہلِ شرک گرفتار اند۔ علی الخصوص ایں معنی از نیک وبدا ایشاں در وقت عروض مرض جُدری کہ در زبانِ ہندی سیتلہ معروف است و مشہود ومحسوس است، کم زنی باشد کہ از دقائق ایں شرک خالی بود وبرسمی از رسوم آں اقدام نہ نماید"[۸]

لڑکوں کے سر پر شاہ مدار اور دوسرے صاحبِ کرامات بزرگوں کے نام کی چوٹیاں رکھی جاتی تھیں تاکہ اُس کی برکت سے وہ بچہ باحیات رہے اور ہر بلا ومصیبت سے محفوظ رہے۔ جب متعینہ مدت پوری ہو جاتی تو اس بچے کو لے کر اس مزار پر حاضری دیتے اور وہیں اس کی چوٹی ترشوائی جاتی۔[۹] بُرے وقت سے محفوظ

---

[۱] مثنوی سحر البیان ص ۹۶-۹۸۔ [۲] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲- ص ۴۲۲، ج ۳- ص ۲۲۳-

[۳] مراۃ الاصطلاح (ق) ص ۴۴ ب، ۴۵ الف- [۴] سیر المتاخرین (فارسی) ج ۲- ص ۳۴۴-

[۵] تقویت الایمان- ص ۷۷- مثنویات میر حسن دہلوی- ص ۲۰۳-۲۰۴- [۶] تقویت الایمان- ص ۷۷، ۷۸-

[۷] احوال محمد شاہ تا آصف الدولہ (ق) ص ۷۷، ۸- [۸] معمولات مظہری- ص ۳۸- [۹] نصیحت المسلمین (ق) ص ۴۳، تقویت الایمان- ص ۵-

رکھنے کے لئے بچوں کے گلے اور پیروں میں سونے چاندی کی زنجیریں اور تانبے کے طوق ڈالتے تھے[1]

سودا نے لکھا ہے کہ اس کام کے لئے شیر کے ناخنوں کا بھی استعمال ہوتا تھا:ے

شیر کے ناخن تک میں ڈالا جینے کو تجھ ہیکل میں

موت کے رو بہ سے نہ بچا، پر آن کے تو اس جنگل میں[2]

یہی حال عورتوں کا شگون لینے کے سلسلے میں تھا۔ ایسی رسمیں عام طور پر روزمرّہ کی زندگی میں داخل تھیں، میر تقی میر کے والد جب لاہور کے سفر پر نکلے ہیں تو ان کی ماما نے آئینے پر پانی بہا کر رخصتی کا شگون پورا کیا تھا[3]

اس سلسلے میں میر کے ذیل کے اشعار ملاحظہ ہوں :۔

لگ جاوے دل کہیں تو اُسے جی ہی میں اپنے رکھ ؛ رکھتا نہیں شگون کچھ اظہارِ عشق کا

جی میں تھا خوب جا کے خرابے میں روئیے ؛ سیلاب آیا، آ کے چلا، کیا شگوں ہوا

سیلاب آگے آیا چلا جائے دشت میں ؛ بے اختیار رونے کا میر سے شگوں ہوا

نحس تھے کیا وے وقت و ساعت جن میں لگا تھا دل اپنا

سال پہر ہے اب تو ہم کو ماہ برابر ہیں گھڑیاں

جب سے عشق کیا ہے میں نے سر پر میرے قیامت ہے

ساعت دل لگنے کی شاید نحس ترین ساعت تھی

کب نظر میری پڑے گی اُس روئے خوب پر

ہم نشین ٹک تو بھی مصحف کھول کر تو فال دیکھ

سودا: جڑی نہ جانے کس ساعت میں ؛ بڑھئی نے اس پلنگ کی پائی

پاؤں کے رکھتے اس پہ تیری ؛ اب جو قضا نے گردن کاٹی[4]

---

[1] MRS MIR HASAN ALI : OBSERVATIONS. ETC II, P 373

[2] کلیاتِ سودا۔ ص ۵۲۳ ۔ [3] میر کی آپ بیتی۔ ص ۳۷ ۔ [4] کلیاتِ سودا۔ ص ۵۲۹

(باقی)

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

زمانہ تنگ ہے اہلِ غرض کی یاد خوانی سے
حقیقت کھا رہی ہے مات ہر جھوٹی کہانی سے

نہ کچھ حاصل ہوا مجھ کو مری جادو بیانی سے
زباں قاصر رہی جذباتِ دل کی ترجمانی سے

وہ دے اہمیتیں افسانۂ خضر و مسیحا کو
نہیں واقف جو مقصودِ حیاتِ جاودانی سے

بجا ہے سیرِ گلشن، لیکن اے پابندِ رنگ و بو
بچا دامن گل و گلزار کی شعلہ فشانی سے

بہار آئی ہے اب کے میکدہ بردوش اے ساقی
بھرے ہیں جام پھولوں کے شرابِ ارغوانی سے

نہ ڈر اے ناخدا طوفاں میں بھی کچھ اہلِ ہمت کے
سفینے کھیلتے رہتے ہیں موجوں کی روانی سے

مذاقِ دید کو میرے نہ سمجھو تشنۂ جلوہ
میں اُن کو دیکھتا ہوں ہر حجابِ زندگانی سے

تلوّن کا مزاجِ دل کے اک انداز ہے یہ بھی
وہ کیوں ناراض ہو جاتے ہیں میری بدگمانی سے

میں وقتِ عرضِ مطلب اس لئے خاموش رہتا ہوں
انھیں تکلیف ہو گی میری آشفتہ بیانی سے

نہ لازم تھا بنانا رازداں دل کو محبت میں
اٹھے فتنے کئی اس رازداں کی راز دانی سے

محبت کا بڑا احساں ہے رنگ و بوئے ہستی پر
بنے گلزار صحرا داغِ دل کی ضو فشانی سے

اگر ہوں ضبطِ غم کی قوتیں انساں کو حاصل
اسے تکلیف کیوں ہو حادثاتِ ناگہانی سے

فصاحت کیوں نہ کرتی ناز میری خوش بیانی پہ
مجھے نسبت ہے استادِ جہاں خلد آشیانی[1] سے

الم اٹھ کر چمن سے جائیں گے اب جانبِ صحرا
جنوں تسکیں نہیں پاتا ہے سیرِ گلستانی سے

[1] مرزا داغ مرحوم

غزل

جناب سید اختر علی تلہری

ہے زیرِ تیغِ تیز بھی اور سر فراز بھی — معجز اثر ہے عشقِ سراپا نیاز بھی

میرے تو اضطراب کا درماں نہ ہو سکا — مانا کہ تھی نگاہ تری دل نواز بھی

یہ سچ سہی کہ عقل ہے روشن گرِ حیات — پیدا کر اپنے دل میں ذرا سا گداز بھی

درماں کو دردِ عشق نے ٹھکرا دیا مگر — خاموش آرہے ہیں نظر چارہ ساز بھی

اُس عشوہ گر نگاہ سے شکوے! ستم ستم — وہ فتنہ ساز اگر ہے تو ہے کارساز بھی

کیوں اب نہیں ہے وہ چمنِ دہر کی فضا — یہ داستاں طویل بھی ہے دل گداز بھی

ہے خاکِ کشتگانِ محبّت پہ خم جبیں — وابستۂ نیاز ہیں اربابِ ناز بھی

بیگانہ وار دیکھ نہ اصنامِ دہر کو — ہے ایک تیری راہ میں منزل، مجاز بھی

اب میری مے کشی کی مذمّت حرام ہے — تیری نگہ سے مل گیا حکمِ جواز بھی

یہ منزلِ نیاز ہے، اے دوست ہوشیار — محمود سر بسجدہ ہے یاں اور ایاز بھی

اختر اسی کا نام ہے دنیا میں انقلاب
ہیں زلزلے میں آج شبستانِ ناز بھی

تبصرے

DEVELOPMENT OF MUSLIM RELIGIOUS THOUGHT IN INDIA	از ڈاکٹر محمد نور نبی استاد شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

تقطیع کلاں - ضخامت ۲۱۰ صفحات - ٹائپ جلی اور روشن - قیمت مذکور نہیں -

پتہ:- شعبۂ فلسفہ علی گڈھ مسلم یونیورسٹی - علی گڈھ -

ہندوستان میں صوفیائے کرام نے اصلاحِ نفس، تذکیۂ باطن اور خدمتِ خلق کی راہ میں جو عظیم کارنامے انجام دیئے ہیں وہ روزِ روشن کی طرح واضح ہیں - ان کارناموں کا اثر صرف مسلمانوں تک محدود نہیں رہا بلکہ ملک کی سماجی اور معاشرتی زندگی بھی متاثر ہوئی - اور اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ ان حضرات نے علماء کی طرح اسلام کے کلامی مباحث اور اُن کے منطقی و عقلی طرزِ بحث و گفتگو سے زیادہ سروکار نہیں رکھا، بلکہ اُن تعلیمات پر زیادہ توجہ دی جن کا تعلق روح اور قلب کے انجلا اور اخلاق و فضائل کے کسب سے تھا، اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اسلام کی تعلیمات کی تشریح و توضیح جو اِن صوفیائے کرام نے کی اُس کا براہِ راست تعلق وجدان و شعور سے تھا - ان کو سُن کر قلب میں سوز و گداز اور نظر میں پاکبازی پیدا ہوتی تھی اور یہی وجہ ہے کہ مسلمان تو مسلمان غیر مسلم بھی ان کے ساتھ عقیدت و ارادت رکھتے تھے - صوفیائے کرام کا یہی طرزِ تشریح و تعبیر تھا جس نے رفتہ رفتہ ایک مستقل مکتبۂ خیال کی شکل اختیار کرلی اور وہ ایک فن بن گیا - لائق مصنف نے اس کتاب میں اسی مکتبۂ خیال کے نشو و نما اور اس کے ارتقاء کی کہانی سنائی ہے! یہ عہد بہت طویل ہے اس لئے اس کتاب میں صرف ڈیڑھ سو برس یعنی بارہ سو عیسوی سے ساڑھے چودہ سو برس تک کی تاریخ بیان کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں حضرت خواجہ اجمیریؒ سے لے کر شیخ شرف الدین یحیٰی منیریؒ تک کے اکابر اولیا و صوفیا کا تذکرہ اور حالات و سوانح کے علاوہ مختلف مسائل و مباحث کے متعلق اُن کے افکار و نظریات

کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے، باخبر اصحاب کو معلوم ہے۔ گذشتہ چند برسوں میں اس موضوع پر انگریزی اور اُردو میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔

لائق مصنف نے موضوعِ بحث کے اصل مطبوعہ وغیر مطبوعہ مآخذ کے علاوہ اُن کتابوں سے بھی کافی استفادہ کیا ہے۔ اس بناء پر اس کتاب میں بڑا اچھا مواد جمع ہو گیا ہے جسے خوش اسلوبی کے ساتھ مرتب کر کے پیش کیا گیا ہے لیکن افسوس ہے کتاب غلطیوں سے پاک نہیں ہے اور بعض غلطیاں فاحش قسم کی ہیں۔ مثلاً ص ۸۹ پر "خلق آدم (الآدم نہیں) علی صورتہ" کو قرآن کی آیت لکھا ہے۔ حالانکہ یہ ایک روایت ہے اور وہ بھی بہت ضعیف۔ اسی طرح ص ۹۳ پر چوتھے پیراگراف میں جو روایت نقل کی ہے اُس کے حوالہ میں ص ۱۷۰ پر نمبر ۶۴ کے ماتحت اسے قرآن لکھ دیا گیا ہے۔ ص ۸۵ پر تحریر ہے کہ "امام ابن تیمیہ بڑے سخت نقاد تھے اور اس میں وہ کسی کی رو رعایت نہیں کرتے تھے، چنانچہ امام ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق حضرتِ عمر فاروق رضؓ نے بہت سی اور حضرت علی رضؓ نے تین سو غلطیوں کا ارتکاب کیا تھا۔"

مصنف نے اتنی بڑی بات امام عالی مقام کی طرف منسوب تو کر دی مگر اس کا کوئی حوالہ نقل نہیں کیا۔ ص ۸۶ س ۳ بیضاوی کو بازودی (BĀZUDI) اور ص ۶۶ س ۲ "شیخ نظام الدین" کے ساتھ "اولیاء" کی جگہ "ابو المعید" اور ص ۱۲۲ س ۱۹ میں "متحد" کی جگہ "اتحاد" لکھنا غلط ہے۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مصنف قاضی حمید الدین ناگوری کے حوالہ سے لکھتے ہیں کہ خدا کی صفت جہاں ربوبیت ہے عبودیت بھی ہے (ص ۴۰) پھر اسی صفحہ پر لکھتے ہیں "سُکر (INTOXICATION) اور صحو (SOBRIETY) بھی خدا کی صفات میں داخل ہیں" خدا کبھی اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے تو اس کا یہ اظہار اُس کی صفت صحو کا اور وہ کبھی اپنے آپ کو چھپاتا ہے تو اُس کا یہ اخفا اُس کی صفتِ سُکر کا نتیجہ ہوتا ہے حوالہ "رسالۂ مجموعۂ عشقیہ" کا ہے۔ یہ رسالہ ہماری نظر سے نہیں گذرا۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ اگر حوالہ صحیح ہے، اور کسی صوفی نے ایسا کہا بھی ہے تو بے شبہ یہ قول شطحیاتِ تصوف میں شامل ہونے کا مستحق اور نہایت لغو و بے معنی ہے خدا کو سکر و صحو سے کیا واسطہ؟ ص ۱۰۱ پر شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی کی نسبت لکھتے ہیں کہ "شیخ یومِ آخرت اور حشر پر عقیدہ رکھتے تھے"۔ اور اس کے بعد حضرت شیخ کا طویل بیان نقل کیا ہے۔ چونکہ عقیدۂ یومِ آخرت و حشر

کے بغیر کوئی شخص مسلمان ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اس بنا پر شیخ کی اس معاملہ میں کوئی خصوصیت نہیں اسلئے مذکورہ بیان کی روشنی میں لکھنا یہ چاہئے تھا کہ "شیخ ایصالِ ثواب اور فاتحہ کے قائل تھے"۔ ص ۱۱۴ پر "انتنا" کی جگہ "مقتنی" "اجتبا" کی جگہ "مجتبیٰ" اور "اصطفا" کی جگہ "مصطفیٰ" ہونا چاہئے۔ ص ۹۵ پر "ابوبجر" کے بجائے "ابن بکر" اور "محمد رسول اللہ" کے بجائے "محمد الرسول اللہ" اور ص ۵۸ س ۱۷ میں "SHUGHL" کے بدلے "SHUGHAL" غلط چھپ گیا ہے، اسی صفحہ پر سطر ۲۵ میں KHIDR KHAN کی "D" کے نیچے ایک نقطہ ہونا چاہئے تاکہ وہ "ض" کی آواز دے سکے، اسی طرح ص ۵۹ کی آخری سطر میں امیر حسن کو "سنرجی" چھپ گیا ہے حالانکہ صحیح لفظ "سجزی" ہے۔ ص ۱۶۵ نمبر ۱۱۸: صحیح لفظ "حبل الورید" ہے اور خدا جانے کیا چھپ گیا ہے۔ ص ۱۵۸ نمبر ۶۴ : اصل عبارت یہ ہے: "کنت کنزاً مخفیاً....... فخلقت الخلق" آخر صفحہ میں ایک غلط نامہ لگا ہوا ہے مگر ہم نے جن غلطیوں کی نشان دہی کی ہے اُن میں سے کسی غلطی کا اُس میں ذکر نہیں ہے، یہ کتاب پی، ایچ، ڈی کا مقالہ ہے اور اس کو علی گڈھ یونیورسٹی نے ڈاکٹریٹ کے لئے منظور بھی کر لیا ہے۔ اگرچہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ نوجوان مصنف نے مواد کے جمع کرنے اور اُس کی ترتیب میں کافی محنت اور عرق ریزی سے کام لیا ہے، اور اس لئے ان کی یہ کوشش قابلِ قدر اور لائقِ تحسین ہے، لیکن ضرورت ہے کہ نظرِ ثانی کر کے کتاب کا صحیح ایڈیشن چھاپا جائے جو غلطیوں سے پاک ہو ؛

برہان

جلد ۵۵ | جمادی الثانی ۱۳۸۵ھ مطابق اکتوبر ۱۹۶۵ء | شمارہ ۴

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے معاہدۂ کچھ جس سے توقع تھی کہ دونوں پڑوسی ملکوں میں تعلقات کی خوشگواری اور بہتری کی فضا قائم ہوگی اور آپس کے اختلافی معاملات و مسائل خوش اسلوبی کے ساتھ طے ہوجائیں گے۔ ابھی اس معاہدہ کی روشنائی خشک بھی نہیں ہوئی تھی کہ اعلانِ جنگ کے بغیر دونوں ملکوں میں شدید جنگ چھڑ گئی۔ کوئی شخص اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ اس کا اولین سبب پاکستان کی طرف سے مسلح اور غیر مسلح مداخلت کاروں کا بہت بڑی تعداد میں جنگ بندی کی لائن کو عبور کرکے غیر قانونی طور پر کشمیر میں پہونچ جانا اور یہاں گڑبڑ مچانا، اور تخریبی کارروائی کرنا ہے۔ یہ ایسی صاف اور واضح بات ہے کہ اقوامِ متحدہ کے مشاہدین کے سربراہ نے اپنی رپورٹ میں اس کا اعتراف کیا ہے، اور اسی رپورٹ کی بنیاد پر عالمی حفاظتی کونسل کے جنرل سکریٹری یوتھان نے جو اپنی رپورٹ مرتب کی ہے اس میں اس کی تصدیق کی ہے جب جنگ چھڑ جاتی ہے تو زمانۂ امن کی تمام اخلاقی قدریں بدل جاتی ہیں اور ان کی جگہ دوسری قدریں لے لیتی ہیں۔ زمانۂ امن میں جو فعل سب سے زیادہ قبیح اور حد درجہ لائقِ مذمت سمجھا جاتا ہے۔ جنگ میں وہ لائقِ تحسین اور سزاوارِ مدح و ستائش بن جاتا ہے، اس لئے اب یہ کہنا فضول ہے کہ کس نے کیا کیا؟ کس نے کتنی تباہی مچائی؟ اور کس نے غنیم کو کتنا نقصان پہونچایا؟ دیکھنا یہ چاہئے کہ شروعات کس نے کی؟ اور پہل کس کی طرف سے ہوئی۔ عربی کا مشہور مقولہ ہے "البادی اظلم" اس کے مطابق اصلی ذمہ داری اُس کی ہے جس نے پہل کی ہے۔

اب اگرچہ حفاظتی کونسل کی مداخلت اور اُس کی تجویز کی بنیاد پر فائر بندی ہوچکی ہے، لیکن کشمکش اور کشیدگی میں کمی ہونے کے بجائے زیادتی ہی ہورہی ہے اور جیساکہ دونوں ملکوں کے سربراہوں نے بار بار کہا ہے اس بات کا

اندیشہ ہے کہ جنگ پھر چھڑ جائے اور اس میں شبہ نہیں کہ اگر خدانخواستہ جنگ پھر ہوئی تو یہ پہلی جنگ سے بھی شدید تر ہوگی۔ دونوں طرف اشتعال حد سے زیادہ ہے، اور اس وقت تک کوئی صورت سمجھوتہ اور مصالحت کی سامنے نہیں آئی ہے، لیکن حق یہ ہے کہ فائر بندی کا یہ وقفہ احتسابِ نفس اور اپنے دلوں کو ٹٹولنے کا ہے، جب آدمی غصہ میں ہوتا ہے تو حقائق سے اُس کی آنکھیں بند ہو جاتی ہیں وہ اپنے نفع نقصان کو بالکل نہیں سمجھتا۔ اور بسا اوقات وہ اپنے غم و غصہ کا خود ہی شکار ہو جاتا ہے، سوچنے اور ٹھنڈے دل و دماغ سے غور کرنے کی بات یہ ہے کہ پاکستان کو اس جنگ سے کیا فائدہ ہوا۔؟ کیا اس سے کشمیر کا مسئلہ حل ہو گیا؟ کیا اُس کی من مانی مراد حاصل ہو گئی؟ جنگ میں جو عظیم نقصانات اور خسارے ہوئے ہیں۔ جن کے اثرات ایک مدت تک دُور نہیں ہو سکتے اُن سب کے باوجود آج بھی صورتِ حال یہ ہے کہ مجلسِ اقوامِ متحدہ سے اپیل کی جا رہی ہے کہ وہ کشمیر کے مسئلہ کا کوئی کامیاب اور مؤثر حل پیدا کرے، اس بناء پر وہ ہزاروں فوجی جو میدانِ جنگ میں کام آگئے اور وہ ہزاروں عوام جو گھر سے بے گھر اور اپنے املاک و جائدادوں سے محروم ہو کر خستہ و خراب اور تباہ و برباد ہو گئے اُن کی روحیں یہ پوچھنے کا حق رکھتی ہیں کہ جب کشمیر کا مسئلہ مجلسِ اقوامِ متحدہ سے ہی طے کرانا تھا تو یہ کام جنگ کے بغیر بھی ہو سکتا تھا اس خوں ریزی اور ہلاکت انگیزی کی ضرورت کیا تھی؟ اور یہ سارا ہنگامۂ فتنۂ و شر کس لئے برپا کیا گیا؟ جنگ میں جو کام آگئے وہ تو کام آ ہی گئے، لیکن اس جنگ کا اثر پورے ملک کی اقتصادیات اور ترقیاتی منصوبوں، سیاسی زندگی اور بین الاقوامی تعلقات پر جو کچھ پڑے گا اسے کوئی ہوشمند انسان نظر انداز نہیں کر سکتا، تو اب سوال یہی ہے کہ یہ سارے پاپڑ آخر کس لئے بیلے گئے تھے؟ دنیا کے تمام اربابِ بصیرت کا متفقہ فیصلہ ہے کہ پہلے زمانہ میں جنگ سے کسی بات کا فیصلہ قطعی طور پر ہو گیا ہو تو ہو گیا ہو، لیکن آج کل کے حالات میں یہ بالکل ناممکن ہے۔ اب جنگ سے کوئی معاملہ حل نہیں ہوتا بلکہ اور الجھ ہی جاتا ہے، اس عام رائے کے علاوہ چوں کہ پاکستان ایک اسلامی ملک ہے اس لئے نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس موقع پر اس کی توجہ قرآن مجید کی اُس آیت کی طرف منعطف کرائیں جس میں صاف طور پر حکم دیا گیا ہے کہ مسلمانوں کو جنگ و جدال کے بجائے اپنے مخالفین کے دل کو فتح کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ارشاد ہے:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ — اور اچھائی اور برائی دونوں برابر نہیں ہیں، تم اپنے سے

اِدْفَعْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ	مدافعت ایسے طریقہ سے کرو جو سب سے بہتر ہو تاکہ
بَیْنَکَ وَبَیْنَہٗ عَدَاوَۃٌ کَاَنَّہٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ ۝	تمہارا دشمن بھی تمہارا پکا دوست بن جائے اور (ہاں) اس
وَمَا یُلَقّٰھَآ اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوْا وَمَا	راستہ پر وہی لوگ چلتے ہیں جو صبر کرنے والے ہوتے ہیں اور
یُلَقّٰھَآ اِلَّا ذُوْحَظٍّ عَظِیْمٍ ۝	وہ چلتے ہیں جو بڑے خوش نصیب ہوتے ہیں۔

اس فرمانِ خداوندی کی روشنی میں جذبات پر قابو رکھ کر ایک مسلم مملکت کو غور کرنا چاہیے کہ اُس کا برتاؤ اپنے قریبی ہمسایہ ملک سے جس میں پانچ ساڑھے پانچ کروڑ مسلمان بھی رہتے ہیں کیا ہونا چاہیے۔

علاوہ ازیں ہمیں اپنی گورنمنٹ سے بھی یہ کہنا ہے کہ اصل امرِ متنازع فیہ کے بارہ میں اُس کی پالیسی، اُس کے بیانات اور اعلانات اب تک قطعی طور پر صاف اور واضح نہیں ہیں اور اُن میں مکمل ہم آہنگی اور مطابقت نہیں ہے۔ سوال یہ ہے کہ کشمیر ایک امرِ متنازع فیہ اور اس بناء پر لائقِ گفتگو ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو پھر یہ کہنے کے کیا معنی ہیں کہ "کشمیر اب ایک بند باب ہے" "وہ ہندوستان کا ایک اٹوٹ حصہ ہے" اور اس لئے اب وہ خارج از بحث ہے" اور اگر یہ موضوع سچ مچ لائقِ گفتگو ہی نہیں تو اب سوال یہ ہے کہ حفاظتی کونسل کا رزولیوشن مورخہ ۲۰ ستمبر جس میں اس امرِ نزاعی کا تذکرہ تھا اُسے جوں کا توں بغیر کسی شرط کے کیوں تسلیم کر لیا گیا؟ ۶۲ء میں پنڈت جی اور صدر ایوب کا جو مشترکہ اعلان نکلا تھا اُس میں اِس کا ذکر کیوں تھا؟ کیا اس طرح کے اعلان میں ہندوستان کے کسی اور حصہ کا ذکر روا ہو سکتا تھا؟ یہی وجہ ہے کہ مغرب کی بڑی طاقتوں کا ذہن بھی اب تک اس معاملہ میں صاف نہیں ہے اور یہ مسئلہ اب تک لبس کی گانٹھ بنا ہوا ہے۔ ضرورت ہے کہ اس کے متعلق ایک نہایت واضح صاف اور معین پالیسی ہو، اُس پر سختی سے عمل کیا جائے، اور ہر جگہ اُس کی پیروی کی جائے۔ تاکہ یہ روز روز کا خرخشہ ختم ہو اور مستقل اور پائدار امن کی شکل پیدا ہو، اقوامِ متحدہ کی فوج اور اُن کے مبصروں کے ذریعہ امن قائم رکھنا کوئی امن نہیں ہے۔ اور دو قریبی ہمسایہ اور خود مختار آزاد حکومتوں کے لئے لائقِ فخر نہیں بلکہ سرمایۂ ننگ و عار ہے۔

عبدالقاہر جُرجانی کا تنقیدی نظریہ

از جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی ایم، اے (علیگ)

عبدالقاہر جرجانی عربی تنقید میں ایک ممتاز طرزِ فکر کے حامل ہیں، انھوں نے گذشتہ ناقدوں کی تقلید نہیں کی اور اپنے مطالعہ سے فکر کی نئی راہیں تلاش کیں۔ پانچویں صدی ہجری میں اگر عبدالقاہر اپنے قیمتی نظریات سے ادبی تنقید کو زندگی نہ بخشتے تو وہ جمود کا شکار ہوجاتی جیسا کہ ان کے بعد ہوا۔ عربی تنقید کے ارتقاء کا اصل زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے۔ تنقید کا آغاز ابن سلام سے ہوتا ہے۔ اور عبدالقاہر جرجانی پر وہ ختم ہوجاتی ہے۔ ان کے بعد ناقدوں کی حیثیت محض مدوّن اور شارح کی رہ جاتی ہے۔

جُرجانی نے دو بہت اہم کتابیں ادبی تنقید پر لکھیں۔ ایک "اسرار البلاغہ" اور دوسری "دلائل الاعجاز" دونوں کتابوں میں مصنف کا رنگ ایک ہے اور ایک ہی نظریہ پر دونوں کتابیں مبنی ہیں۔ اس طرز سے کسی عرب ناقد نے نہیں لکھا تھا۔ جرجانی کے فکر کا محور صرف ایک ہے وہ یہ کہ کلام یا شعر میں حُسن کا مرجع کیا ہے؟ کس وجہ سے انسان زبان وبیان اور شعروادب میں کشش محسوس کرتا ہے؟ یہ بات دوسرے الفاظ میں یوں نہیں کہی جاسکتی ہے کہ کلام میں الفاظ کو ترجیح حاصل ہے یا معانی کو، حسن کا مرجع الفاظ ہیں یا معانی؟ یہ ایک بحث تھی جو صدیوں عرب ناقدوں کے درمیان باعثِ اختلاف رہی۔ سب سے پہلے اس مسئلہ کو جاحظ نے اٹھایا مگر انھوں نے الفاظ کو ترجیح دی اور بتایا کہ معانی کو سبھی جانتے ہیں اصل حُسن وکشش اُس قالب میں ہے جس میں معنی کو پیش کیا جائے۔ یہ تصور عربوں میں بہت مقبول ہوا اور سوائے قدامہ بن جعفر کے باقی تمام ناقدوں نے اس نظریہ کو تسلیم کیا۔

عبدالقاہر جرجانی نے اس نظریہ کی پُرزور تردید کی، انھوں نے کہا کہ کلام میں حسن کا مرجع دراصل معانی ہیں۔ الفاظ نہیں۔ انھوں نے تمام تنقیدی خیالات پر بحث کرکے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عبارت کا سارا حسن اس کے معانی میں پوشیدہ ہوتا ہے، چنانچہ تشبیہ، استعارہ اور تمثیل پر تفصیلی بحث کی اور ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا، مفید اور غیر مفید، اسی طرح بیان و بدیع کی تمام اقسام کی بھی دو قسمیں کیں، عقلی اور تخییلی اور ان سے یہی ثبوت پیش کیا کہ جہاں معانی ہوتے ہیں، وہیں حسن و کشش بھی ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں معانی محور ہیں جن کے گرد تمام اقسامِ کلام چکر لگاتے ہیں۔[1]

یہاں یہ امر قابلِ لحاظ ہے کہ وہ الفاظ کو تو مرجعِ حسن نہیں تصور کرتے مگر معانی کو بھی اصل کشش کا ذریعہ نہیں سمجھتے بلکہ "اسلوب" کو مرکزِ حسن قرار دیتے ہیں، شعر و ادب کا سارا جمال ان کے خیال میں مرہونِ منت ہے اسلوب اور معانی کے نظم کا۔ معانی جتنی خوبصورتی سے ایک دوسرے سے مربوط اور منظم ہوں گے۔ اسلوب کا حسن اتنا ہی واضح ہوگا۔[2]

عبدالقاہر جرجانی نے یونانی فلسفہ کا مطالعہ کیا اور خاص طور سے وہ ارسطو کے خیالات سے متاثر ہوئے چنانچہ تشبیہ، استعارہ اور مجاز کی ساری بحثیں اس تاثر کو نمایاں کرتی ہیں، اس کے علاوہ مجاز کی بحث میں انھوں نے اس کی ایک نئی قسم بتائی ہے جس کا نام وہ "مجازِ مرسل" رکھتے ہیں۔ ڈاکٹر طٰہٰ حسین رقمطراز ہیں کہ یہ قسم انھوں نے یونانی فکر سے حاصل کی ہے۔[3] جرجانی کی فلسفیانہ تقسیمیں بھی ان کے اس تاثر کا پتہ دیتی ہیں۔

جرجانی کی عظمت کا ایک پہلو اور ہے وہ یہ کہ انھوں نے کلام کا مطالعہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے کیا۔ اس سے قبل کسی ناقد نے اس نقطۂ نظر سے عربی تنقید کو آشنا نہیں کیا تھا۔ جرجانی نے بڑی دقتِ نظر سے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ نفسِ انسانی پر الفاظ، معانی اور ان کی مرکب شکلوں سے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، نیز تشبیہ، استعارہ، امثال، اشارہ اور زبان کی بے شمار خوبیوں کا انسان کے قلب پر کیا اثر ہوتا ہے، اس حیثیت سے ان کو عظمت اور سبقت کا شرف حاصل ہے جس سے پوری عربی تنقید خالی تھی۔ ڈاکٹر بدوی طبانہ نے ان کی اس حیثیت پر

---

[1] اسرار البلاغۃ۔ تالیف عبدالقاہر جرجانی ص ۳۳۔ [2] نقد النثر۔ تالیف قدامہ بن جعفر۔ مطبوعہ دار الکتب المصریہ۔ ملاحظہ ہو مقدمہ از ڈاکٹر طٰہٰ حسین۔ [3] ایضاً۔

بڑی اچھی طرح روشنی ڈالی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ میں نے کوئی عرب ناقد ایسا نہیں پایا جس نے فنِ کلام کو اس طرح نفسیات یا علمِ نفس کے سامنے جھکا دیا ہو۔ جرجانی کا مطالعہ اس حیثیت سے ایک بالکل نئی چیز ہے۔ دوسرے ناقدوں نے اس پہلو کو بالکل چھوڑ رکھا تھا۔[1] مگر عبدالقاہر نے نفسیاتی نقطۂ نظر سے تعرض کرکے اس خلاء کو پُر کردیا۔ واقعہ یہ ہے کہ ان سے قبل کسی نے اس انداز کی بحثیں نہیں کی تھیں، چھوٹے چھوٹے لفظ کی تاثیر پر کسی نے غور ہی نہیں کیا تھا کہ ایک معمولی سی تبدیلی میں انسان پر کلام کے اثر میں کتنا فرق رونما ہوجاتا ہے اور الفاظ کی تنقید کرتے وقت اس طرح کی تبدیلیوں کی کیا اہمیت ہے۔

جرجانی کے نفسیاتی مطالعہ سے ایک اور فائدہ ان کو غیر شعوری طور پر پہونچ گیا، انھوں نے یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ مبتدأ اور خبر کو مقدم و مؤخر کرنے سے کیا فوائد ہوتے ہیں، الگ الگ الفاظ کے انسانی قلب پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد میں جب سکاکی نے علمِ بدیع، علمِ بیان اور علمِ معانی کی تقسیمیں کیں تو معلوم ہوا کہ عبدالقاہر جرجانی دراصل علمِ معانی کے مؤسسین میں سے ہیں۔

جرجانی کہتے ہیں کہ الفاظ کے لئے مواقع ہوتے ہیں، ایک موقع پر ایک لفظ مناسب ہوتا ہے اور دوسرے موقع پر وہی لفظ ناپسندیدہ ہوجاتا ہے، اس سلسلہ میں وہ عربی شاعری سے مثالیں پیش کرکے بتاتے ہیں کہ کس طرح ایک شاعر نے ایک لفظ کو مناسب موقع پر استعمال کیا جس سے شعر میں جان پڑ گئی مگر اُسی لفظ کو ایک دوسرے شاعر نے اس طرح استعمال کیا کہ شعر کا سارا حُسن ختم ہوگیا۔[2]

جرجانی کا خیال تھا کہ شعر کی خصوصیات اور حسن کو معلوم کرنے کے لئے سب سے ضروری عنصر ذوقِ لطیف ہے، علم اور ذوق یہی ناقد کا سارا سرمایہ ہیں اُسی کے ذریعہ وہ صحیح اور غلط میں تمیز کرتا ہے اور اسی سے وہ حسن و قبح کا معیار بھی قائم کرتا ہے۔[3]

جرجانی ایک جگہ لکھتے ہیں کہ مسجع کلام بہت حسین ہوتا ہے اور کوئی اچھا کلامِ مسجّع ایسا نہیں ہوسکتا جس کے معانی خراب ہوں، ان کا مطلب یہ ہے کہ سجع اور مرجعِ حسن معانی ہیں الفاظ نہیں۔[4]

---

[1] البیان العربی، تالیف ڈاکٹر بدوی طبانہ۔ ص ۱۵۱۔ [2] دلائل الاعجاز۔ تالیف جرجانی ج ۱ ص ۴۴، ۴۵۔
[3] دلائل الاعجاز۔ ج ۲ ص ۴۷، ۱۹۲۔ [4] اسرار البلاغۃ۔ " " ص ۱۵۔

اس ضمن میں وہ کہتے ہیں کہ سجع کی طرف توجہ ادیب کو کوئی نفع نہیں پہنچا سکتی بلکہ بہتر یہ ہے کہ آدمی کلام کو اس کی فطرت پر چھوڑ دے اور کسی چیز کا اس سلسلہ میں التزام نہ کرے اس لئے کہ التزام سے تکلف پیدا ہوتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ قدیم عرب ادبا بھی سجع استعمال نہیں کرتے تھے مگر پھر بھی ان کے کلام میں سلاست ہے اور وہ اپنے مقاصد کو اپنی عبارت میں بخوبی واضح کر دیتے ہیں، پھر وہ مزید کہتے ہیں کہ بسا اوقات یہ صنائع و بدائع کلام کو ثقیل کر دیتے ہیں اور وہ اس طرح ہو جاتا ہے جیسے کسی عورت کو بہت سے زیور پہنا دیئے جائیں جس سے وہ خود اذیت محسوس کرے، اگر کسی کو صنائع و بدائع کے استعمال کا شوق ہو تو اتنی دقتِ نظر پیدا کرے کہ اس کے صحیح استعمال پر قادر ہو سکے[1]

تجنیس کے سلسلہ میں بھی وہ کہتے ہیں کہ التزام اچھا نہیں۔ تجنیس بہترین اس وقت ہوتی ہے جب کہ دو لفظوں کے معانی بھی عقلاً یکساں ہوں۔ اگر محض لفظ کی مناسبت درکار ہو تو وہ تجنیس ان کے نزدیک قبیح ہے۔ معانی کی یکسانیت اس سلسلہ میں اصل اہمیت کی مستحق ہے۔[2]

کنایہ کی بحث میں ان کا یہ نظریہ ہے کہ وہ اس کو کھل کر واضح طور پر بات کہنے سے زیادہ بلیغ سمجھتے ہیں، مثلاً اگر آپ کہیں کہ "میں ایک قدم آگے بڑھاتا ہوں اور دوسرا پیچھے ہٹاتا ہوں" یہ اظہار زیادہ بلیغ ہے اس سے کہ آپ کہیں کہ میں متردد ہوں، کنایہ کی صورت میں بات زیادہ بلیغ اور مؤثر انداز میں کہی جاتی ہے اس لئے اس کا اثر بھی زیادہ ہوتا ہے۔[3]

جرجانی "حشو" کے بیان میں فائدہ کو اہمیت دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ اگر اس سے کوئی فائدہ ہو تو پھر اس کو حشو نہیں کہا جائے گا۔

عبدالقاہر جرجانی کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں یعنی مطبوع اور مصنوع (طبعی اور پرتکلف) فطری کلام کی رونق ہمیشہ باقی رہتی ہے مگر تکلف دا آورد سے پر کلام وقتی ہوتا ہے۔ فطری کلام کی مثال سونے کی سی ہے کہ اگر اس سے کوئی چیز تیار کی جائے تو وہ قابلِ قدر ہے لیکن اگر اس پر کچھ نقش و نگار بھی ہوں تو وہ اور بھی زیادہ پرکشش ہو جائے گی اور اس کا حسن زائل نہیں ہوگا۔ غیر فطری کلام کی مثال اس طرح ہے جیسے کہ مٹی لے کر اس کی کوئی خوبصورت چیز تیار کی جائے جب تک اس پر رنگ و روغن ہے اور نقش و نگار ہیں وہ لوگوں کے لئے

---

[1] اسرار البلاغۃ ص ۱۳، ۱۴۔ [2] ایضاً ۱۱-۱۲۔ [3] دلائل الاعجاز ج ۱ ص ۴۵۔

باعثِ کشش ہے مگر جوں ہی نقوش مٹے اور رنگ اڑا پھر وہ مٹی ہے جس کی کوئی قدر نہیں[1]

جرجانی نے تعقید کی بڑی برائی کی ہے اس لئے کہ قاری اس کو سمجھنے میں دقت محسوس کرتا ہے اس میں الفاظ کی صحیح ترتیب قائم نہیں رہتی جس کی وجہ سے الفاظ اور معانی کی مطابقت میں فرق آجاتا ہے۔ نتیجۃً مفہوم سمجھنا سخت مشکل ہو جاتا ہے اور جب بہ مشکل معانی سمجھ میں بھی آتے ہیں تو وہ ایسی بگڑی ہوئی شکل میں کہ کلام کی تاثیر اور اس کا فائدہ غائب ہو جاتا ہے[2]

جرجانی ایک نہایت اہم مسئلہ پر بڑی دقتِ نظر سے روشنی ڈالتے ہیں وہ ہے سرقہ کا مسئلہ، ادبی سرقہ عربی تنقید کے بہت اہم مسائل میں سے ہے شروع میں تو عرب ناقدوں کو جہاں قدماء کا کوئی شعر ایسا مل گیا جس سے "محدثین" کے شعر میں یکسانیت ہو فوراً انھوں نے سرقہ کا الزام لگا دیا مگر بعد میں یہ طے ہوا کہ معانی مشترک ہوتے ہیں، لہٰذا سرقہ ممکن نہیں اس لئے کہ جتنے معانی تھے سب کو قدماء نے استعمال کر لیا اور نئے شعراء کے لئے کچھ باقی نہیں چھوڑا لہٰذا وہ سرقہ پر مجبور ہیں۔

جرجانی نے یہ تخیل پیش کیا کہ کسی شاعر نے کوئی خیال پیش کیا اس کو کسی اچھی شکل سے لے لینا سرقہ نہیں ہے اگر کسی نے اپنی ذہنی صلاحیت، فکر و کاوش اور ذاتی سعی سے کوئی نیا خیال پیش کیا تو اس کو لے لینا چوری ہے جو مذہبِ شاعری میں جائز نہیں[3] اس سے جرجانی نے عام ناقدوں کے اس جامد نظریہ پر ضرب کاری لگائی کہ معانی میں اضافہ کی گنجائش باقی نہیں رہی لہٰذا سرقہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انھوں نے بتایا کہ انسان نئے معانی اپنے ذہن و فکر سے پیدا کر سکتا ہے، امکان کی دنیا وسیع تر ہے۔ جرجانی نے پھر اپنے اصل نظریہ کی تائید بھی کی اور کہا کہ یہ چوری الفاظ میں بھی ممکن ہے اور معانی میں بھی سرقہ ہوتا ہے۔ اس پر وہ بھی اتفاق کرتے ہیں کہ بہت سے معانی مشترک ہیں ان میں سرقہ کا سوال نہیں پیدا ہوتا مثلاً کسی نے کسی کو سخاوت میں دریا سے تشبیہ دی تو اس میں سرقہ نہیں ہوتا کیوں کہ یہ معروف حقائق ہیں جن کو کوئی کسی سے چراتا نہیں۔

جرجانی صدق و کذب کے مسئلہ سے بھی تعرض کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ جس شعر میں جھوٹ ہے وہ بھی قابلِ قدر ہے اور جس میں سچ ہو وہ بھی قابلِ تعریف ہے لیکن آخر میں وہ ترجیح مبالغہ کو دیتے ہیں ان کے خیال میں مبالغہ سے وصف اور مدح میں خاص طور سے شاعر کے امکان کی دنیا بہت وسیع ہو جاتی ہے۔ صدق شاعری میں

---

[1] اسرار البلاغۃ ص ۳۲ - [2] ایضاً ص ۱۶۲، ۱۶۳ - [3] ایضاً ص از ۳۸۲ تا ۳۸۷ -

ان کے نزدیک ایک خوبصورت عقیم عورت کی طرح ہے لیکن مبالغہ ادیب و شاعر کو ایک وسعتِ بے پایاں عطا کرتا ہے[1]

جرجانی ایک جگہ بڑی ہی فکر انگیز بات کہتے ہیں، انھوں نے لکھا ہے کہ ادیب اور شاعر کا اسلوب اس کی فکر کا ایک جزو ہے شاعر جو کچھ کہتا ہے اور جس انداز میں کہتا ہے وہ اس کے فکری عمل کا نمونہ ہوتا ہے وہ اپنے اندرون کی ترجمانی کرتا ہے سب سے پہلے فکر اپنے عمل سے شاعر کو متاثر کرتی ہے جب وہ اپنا عمل پورا کر لیتی ہے تو اسی کو شاعر الفاظ کے قالب میں پیش کرتا ہے[2]

عبدالقاہر نے ابو تمام پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ ان کے یہاں الفاظ سخت ہیں، ترکیب پیچیدہ ہے، مفہوم سمجھنے میں دشواری پیش آتی ہے، اس کے مقابلہ میں وہ بحتری کی تعریف کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ کوئی اتنے دقیق و اعلیٰ مضامین کو اتنی صاف، آسان، اور سلیس زبان میں پیش کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا جس طرح کہ بحتری کو اس پر قدرت حاصل ہے وہ اس کا بھی اعتراف کرتے ہیں کہ بعض اشعار بحتری کے بھی ایسے ہیں جو سمجھنے میں کد و کاوش چاہتے ہیں[3]

عبدالقاہر کا یہ خیال صحیح نہیں ہے جبکہ ابو تمام جس بلندی تک پہونچا ہے، بحتری اس کے قریب بھی نہیں جا پاتے، ابو تمام کی شاعری میر کے طرز کی ہے کہ "بلندش بسیار بلند و پستش بسیار پست"

جرجانی کی نظر میں ایک کلام دوسرے سے افضل محض معانی کی خوبی کی وجہ سے ہوتا ہے اس میں الفاظ کو دخل نہیں ہوتا۔ ایک شعر کے معانی میں کوئی ایسی خوبی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے شعر سے زیادہ پُرکشش ہو جاتا ہے[4]۔ وہ ایک دوسرے موقع پر کہتے ہیں کہ جب کوئی صاحب نظر کسی کلام یا شعر کی تعریف کرتا ہے تو لفظ کی تعریف کہتا ہے کہ کتنے شیریں، پُرکشش اور پُرشوکت الفاظ ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ ان الفاظ کی تعریف کر رہا ہے جو اس شعر یا کلام میں استعمال ہوئے ہیں، وہ یہ نہیں بتانا چاہتا کہ ان الفاظ کے ترنم کی کیفیت یا ان حروف کے تلفظ میں کوئی کشش ہے یا ظاہری ترکیب میں کوئی حسن ہے بلکہ وہ اُس کیفیت کا اس طرح اظہار کرتا ہے جو وہ اپنے قلب میں محسوس کر رہا ہے، اور جس کے اثرات اس کی عقل پر بھی مرتب ہو رہے ہیں۔ مطلب یہ ہوا کہ وہ دراصل تعریف معانی ہی کی کرتا ہے۔

---

[1] اسرار البلاغۃ۔ ص از ۳۰۶ تا ۳۰۹۔ [2] ایضاً ص، ۴۰-۴۱۔

[3] ؍؍ ص ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸۔ [4] دلائل الاعجاز ج ۲ ص ۲۶۔

حکیم ابوالقاسم فردوسی طوسی

جناب آفتاب اختر صاحب ریسرچ اسکالر آف دی یو جی سی (حکومت ہند)
شعبۂ فارسی و اُردو دانش گاہ لکھنؤ

فردوسی ہوں یا حافظ، سعدی ہوں یا خیام، ہمارے یہاں ایسے باکمال شعراء کے حالات فراہم کرنے کے لئے کافی دردِ سر اٹھانا پڑتا ہے۔ تب کہیں تھوڑے بہت حالات حاصل ہو پاتے ہیں۔ دراصل ہم لوگوں میں کسی شاعر کے حالات کو باقاعدہ محفوظ رکھنے کا رواج ہی نہیں رہا ہے، اگر شاعر کی وفات کے بعد کسی نے اُس کے شخصی و نجی حالات پر کچھ لکھا بھی تو زیادہ تر سنی سنائی باتوں ہی کو اپنا ماخذ بنایا اور کبھی کنج کاوی سے کام نہیں لیا۔ اگر اس کے بغیر وہ کافی حالات کا ذخیرہ ہی چھوڑ جاتے تب بھی غنیمت تھا۔ لیکن افسوس تو یہ ہے کہ ہمیں ایسے باکمال شعراء کے بارے میں لکھنے کے لئے سیکڑوں تذکروں کا جائزہ لینے کے بعد بھی معتبر مواد زیادہ نہیں ملتا۔ اس لئے مجبوراً ہم لوگوں کو بھی اُن کے حالات وغیرہ کو ترتیب دیتے وقت انھیں تذکروں، افسانوں اور حکایتوں کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ جن کا تحقیقی معیار بلند نہیں ہے۔

انہی پریشانیوں کا سامنا فردوسی کے حالات کو ترتیب دیتے وقت بھی ہوتا ہے، کیوں کہ کوئی ایسا تذکرہ نہیں ملتا جو اس کے عہد کا ہو یا اگر عہد کا نہ بھی ہو تو قریب العہد تو ہونا ہی چاہئے۔ جس میں اس کے حالات وافر تعداد میں یکجا کر دیئے گئے ہوں۔

بس نظامی عروضی سمرقندی کا "چہار مقالہ" ہی ایسا نظر آتا ہے جس میں فاضل مصنف نے اس کے حالات کو ذرا تفصیل سے تحریر کر دیا ہے، نظامی عروضی سمرقندی، فردوسی کی وفات کے تقریباً سو سال بعد عالم وجود میں

آیا تھا۔ اس لئے یہی فردوسی سے زیادہ قریب العہد معلوم ہوتا ہے، اُس نے اپنے بزرگوں سے فردوسی کے بارہ میں جو کچھ سنا تھا وہی اس میں تحریر کردیا ہے۔ موجودہ محققین کے لئے یہی زیادہ مستند مواد سمجھا جاسکتا ہے، کیوں کہ اس کا امکان ہے کہ عروضی تک زندہ رہنے والے بعض بزرگوں نے شاید فردوسی کو اس کے آخری ایام میں دیکھا بھی ہو، یا اُن کے کچھ قریبی بزرگوں نے اُن تک فردوسی کے صحیح حالات پہنچائے ہوں، بہر حال اسے توماننا ہی جاسکتا ہے کہ عروضی تک پہنچنے والی داستانوں، حکایتوں اور اطلاعوں میں سچ کا عنصر زیادہ رہا ہوگا۔ اس کی تائید فروغی کے مندرجہ ذیل خیال سے بھی ہوتی ہے:۔

"تنہا ماخذے کہ برائے احوالِ فردوسی بغیر از گفتۂ خود می تواں محل اعتنا قرار داد کتاب چہار مقالۂ نظامی عروضی سمرقندی است کہ کمتر از صد و پنجاہ سال بعد از شاہنامہ نگاشتہ شدہ و نگارندہ اش کمتر از صد سال پس از وفاتِ فردوسی بدنیا آمدہ است" [۱]

لیکن ہمیں "چہار مقالہ" سے بھی فردوسی کے بارے میں کچھ زیادہ معلومات فراہم نہیں ہوتیں سوائے اس کے کہ اس کے دیہات کا نام کیا تھا۔ اس کا مذہب کیا تھا۔ شاہنامہ کی وجہِ تخلیق کیا تھی۔ اسے اس کی تصنیف میں کتنا عرصہ لگا تھا۔ محمود کے دربار میں اُسے رسائی کیسے حاصل ہوئی تھی۔ اس کی ناکامی کی وجہ کیا تھی، وہ چہار سُو آوارہ و سرگرداں رہنے پر مجبور کیوں ہوا تھا۔ اس نے بادشاہ کے بھیجے ہوئے بیس ہزار درموں کو کھڑے کھڑے حمامی و فقاعی کو کیوں لٹا دیا تھا اور محمود کے دربار سے فرار ہونے کے بعد اسمٰعیل وراق کے یہاں پناہ گیر ہوا تھا۔ طبرستان میں سپہبد شہریار کے دربار میں پہنچ گیا تھا۔ محمود کی ہجو بھی لکھی تھی۔ جسے شہریار نے خرید لیا تھا۔ بادشاہ نے جب اپنی غلطی کا احساس کرنے کے بعد اس کے پاس ساٹھ ہزار اشرفیاں بھیجیں تو ایک دروازے سے اشرفیوں سے لدے ہوئے اونٹ داخل ہو رہے تھے تو دوسری طرف دروازہ رودبار سے فردوسی کا جنازہ باہر آرہا تھا۔ بادشاہ کے بھیجے ہوئے انعام کو اُس کی اکلوتی لڑکی نے بھی قبول کرنے سے انکار کردیا تھا۔ جس سے بعد میں ایک کارواں سرائے اور ایک کنواں نیشاپور اور مرو کے راستے میں بنوایا گیا تھا۔

"چہار مقالہ" سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کسی متعصب واعظ نے اس کے جنازے کو قبرستان میں دفن کی اجازت

---

[۱] انتخابِ شاہنامہ ۔ مرتبہ فروغی ۔ باہتمام وزارت فرہنگ ایران ۔ از مقدمہ مرتب صك ۔

اس لئے نہیں دی تھی کہ وہ رافضی تھا۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خود عروضی نے سنہ ۵۱۰ھ میں فردوسی کی قبر کی زیارت کی تھی۔

لیکن فردوسی جیسے عظیم شاعر کے حالات مرتب کرنے کے لئے مندرجۂ بالا معلومات قطعاً ناکافی ہیں، کیوں کہ ان سے اس کی شخصی زندگی، نجی حالات اور خاندانی معلومات بالخصوص اس کے عادات واطوار اور خیالات کے بارے میں کچھ زیادہ علم نہیں ہوتا ہے۔

"چہار مقالہ" کے برخلاف شاہنامہ کے دیباچۂ بایسنغری اور شعرائے ایران کے دوسرے تذکروں میں بہت زیادہ معلومات بھری ہوئی ہیں۔ جن سے دفتر کے دفتر سیاہ کئے جاسکتے ہیں، لیکن تاریخی معیار پر وہ پوری نہیں اترتیں۔ فروغی نے شاہنامہ بایسنغری کے دیباچہ میں مندرج حالات کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

"آن حکایات در دیباچۂ کہ در زمان بایسنغر برائے شاہنامہ نگاشتہ شدہ ومنضم بچاپہائے قدیم آن کتاب است درج شدہ بعضی از قصہ ہا در کتابہائے تاریخ وتذکرۃ الشعراء منقول است اما بہیچ یک اعتماد نمی تواں کرد۔" [۱]

اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے فروغی نے یہ بھی لکھا ہے کہ:

"چوں آں جملہ چند سال بعد از فردوسی نوشتہ وآثار بے حقیقت بودن آنہا نمایاں است" [۲]

ان دشواریوں کے علاوہ یہ بھی ایک پریشانی ہے کہ فردوسی پر فراہم ہونے والے مواد میں کوئی نئی بات نظر نہیں آتی، ایک ہی طرح کے واقعات کو مختلف لوگوں نے صرف اپنے اپنے انداز میں تحریر کر دیا ہے۔ اس لئے ایک صاحب رائے محقق کا اس سلسلہ میں یہ فرض ہو جاتا ہے کہ وہ اس تمام مواد کو عقل وخرد کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد ہی اپنی تحقیق میں کوئی مقام دے۔ تاکہ مستقبل میں محققین کو کسی مزید پریشانی کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

بہرحال انھیں تمام دشوار گذار مرحلوں سے گذرنے کے بعد اور تمام ممکن تذکروں اور تاریخی کتب سے استفادہ کرنے کے بعد ذیل میں اُس کی سوانح حیات کا کسی قدر تفصیلی خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔

جہاں تک فردوسی کے نام کا تعلق ہے اس میں بے حد اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ اوّل تو بیشتر تذکرہ نویس اس بارے میں خاموش ہی ہیں لیکن جن لوگوں نے اِدھر توجہ کی بھی ہے تو وہ مختلف ناموں کی طرف رہنمائی کرکے

---

[۱] انتخاب شاہنامہ۔ مرتبۂ فروغی۔ از مقدمہ ص۵ - [۲] ایضاً۔

خاموش ہو جاتے ہیں اور اس طرح اختلافات کا ایک نیا باب کھل جاتا ہے۔ بعض اشخاص نے اس کا نام "حسن" بتایا ہے بعض نے "احمد" اور بعض نے "منصور" کے نام سے یاد کیا ہے۔ غرضکہ جتنے منھ اتنی باتیں کوئی بات یقینی نہیں کہی جا سکتی۔

آزاد ہمدانی نے "سرگذشت حکیم ابو القاسم فردوسی"[1] میں پہلے اُسے "فردوسی طوسی حسن بن اسحاق بن شرفشاہ" بتایا ہے اور بریکٹ میں "منصور بن فخر الدین احمد بن فرخ" بھی لکھا ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے: ابھی موجودہ ایرانی محققوں کے ذہن تک میں یہ بات واضح نہیں ہو پائی ہے۔ بلکہ "تا ایں دم" اُن کے ذہن شکوک کی آماجگاہ بنے ہوئے ہیں۔

بہر حال یوں تو اس کا نام جاننے کی کوئی خاص ضرورت اس لئے بھی نہیں ہے کہ وہ اپنی کنیت[2] اور تخلص[3] سے ہی کافی مشہور رہے اور لوگ اس کے نام کی طرف دھیان دینے کی ضرورت محسوس ہی نہیں کرتے اور ابو القاسم ہی کو اس کا نام سمجھے ہوئے ہیں۔

عجیب اتفاق ہے کہ جتنے اختلافات اس کے نام کے بارے میں موجود ہیں اسی قدر اس کے والد کے نام کے بارے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ تمام اختلافات کو ملحوظ رکھتے ہوئے تین نام "علی" "اسحاق" اور "احمد" سامنے آتے ہیں، ان واضح اختلافات کی موجودگی میں کوئی دو ٹوک رائے نہیں دی جا سکتی، البتہ یہ ضرور ہے کہ تذکروں کی اکثریت نے "اسحاق" ہی پر زور دیا ہے۔

چوں کہ فردوسی کا باپ "اسحاق" خراسان کے محترم دہاقین[4] میں سے تھا اس لئے "دہقانیت" اسے باپ سے ورثہ میں ملی تھی۔ اس کا شمار طوس کے محترم دہقانوں میں ہوا کرتا تھا۔ تیسری چوتھی صدی ہجری کے درمیان

---

[1] عشق و ادب یا سرگذشت حکیم ابو القاسم فردوسی طوسی۔ آزاد ہمدانی کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ یہ مہر ماہ ۱۳۱۳ شمسی کو تہران میں شائع ہوئی تھی۔ [2] فردوسی کی کنیت کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ وہ ابو القاسم تھی۔ [3] اور تخلص فردوسی تھا۔

[4] دہاقین جمع ہے دہقان کی اور دہقان سے یہ مراد ہے کہ "ہر قریہ دہقان مخصوصی داشت وگاہے یک دہقان بر چند قریہ حکومت می کرد و دریں صورت اورا دہقان بزرگ می گفتند۔ دہقانان درہمہ جا سلامت مزاج و نیروئے بدن و نشاط روح و پیش آمدن سینہ امتیاز داشتند" (عشق و ادب۔ مصنفہ آزاد ہمدانی صا)

باژنام کے ایک قریہ کا انتظام اُسی کے ہاتھ میں تھا۔ اس کے علاوہ شاداب کا قریہ جسے شادابشہ بھی کہا جاتا ہے، اور دوسرے چند قریوں سے بھی اس کا تعلق تھا۔ صاحبِ چہار مقالہ نے فردوسی پر اپنے مقالہ کا آغاز ہی اسی طرح کیا ہے کہ "ابوالقاسم فردوسی از دہاقینِ طوس بود، از دیہی کہ آن دیہہ را باژ خوانند"[1]

فردوسی اپنے وطن کے بارے میں سب سے زیادہ خوش قسمت واقع ہوا تھا کیوں کہ اس سلسلہ میں کوئی اختلاف موجود نہیں ہے۔ تمام تذکرہ نویس متفق ہیں کہ اس کا وطن طوس ہی تھا۔ لوگ اکثر "طوسی" کہہ کر ہی فردوسی مراد لے لیتے ہیں۔

فردوسی مجوسی النسل تھا اور اس کی رگوں میں خالص ایرانی خون موجزن تھا۔ اس کے دل میں اپنی اصل کی طرف بڑی کشش موجود تھی۔ اسے اپنے شاندار ماضی سے بے پناہ محبت تھی۔ اس کے دل میں اپنی نسل و قوم کو ماضی کی عظمت و شکوہ اور جاہ و جلال میں دیکھنے کی خواہش تھی۔ اپنے اوپر اغیار کی سختیوں کو دیکھ کر اس کے دل میں اُنکے خلاف نفرت کی آگ مشتعل تھی۔ اس کا ثبوت ہمیں جگہ جگہ شاہنامہ میں ملتا ہے۔ دراصل اس کی نظروں میں عربوں کی "اسلامیت" کی تو قدر تھی لیکن اُن کی "عربیت" یعنی "عرب قومیت" اس کی نگاہ میں محترم نہیں تھی، کیوں کہ اس کی نگاہ میں خود اپنی ایرانیت کی بڑی عزت تھی۔ وہ عربوں کو ایرانیوں کے مقابلہ میں زیادہ تہذیب یافتہ نہیں سمجھتا تھا۔ اُسے یہ بھی احساس تھا کہ ان عربوں نے اپنے حملوں سے ایرانی تہذیب و تمدن کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی کوشش کی تھی اور انھوں نے اپنے کلچر کو ایرانیوں پر زبردستی مسلّط کر دیا ہے، اسی لئے اس کے دل میں اُن کے خلاف نفرت کے جذبات موجود تھے۔

اس کی کٹر قوم پرستی ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ اس نے عربوں کی مذمت کی ہے، وہ جو کچھ کہتا ہے صرف اپنی قومی حمیت کی برتری کے لئے۔ چوں کہ شاہنامہ سرتاپا قومی پاسداری کے رنگ میں ڈوبا ہے اس لئے وہ جہاں جہاں عربوں کا ذکر کرتا ہے اس کے طنز میں نشتریت آجاتی ہے۔ فردوسی کی عرب دشمنی کے ثبوت میں خاص طور سے مندرجۂ ذیل شعر پیش کئے جاتے ہیں اور اُن کی بنا پر اُسے "اسلامیت" سے منحرف سمجھ لیا گیا ہے۔ شعر ملاحظہ ہوں:

زشیرِ شتر خوردن و سوسمار ؛ عرب را بجائے رسید ست کار
کہ ملکِ کیاں را کنند آرزو ؛ تفو بر تو اے چرخِ گرداں تفو

---

[1] چہار مقالہ۔ مصنفہ نظامی عروضی سمرقندی (مقالۂ دوم) ص ۶

ان اشعار میں بیشک فردوسی نے عربوں پر بہت سخت طنز کیا ہے۔ لیکن قابلِ غور امر یہ ہے کہ فردوسی نے انھیں کس کی زبان سے ادا کرایا ہے۔ اور کس کردار کے جذبات کی اور کس موقع پر ترجمانی کی ہے۔ نواب نصیر حسین خیالؔ کے مطابق یہ اشعار رستم دوم نے ایک عرب کو جس کا نام سعد بن ابی وقاص تھا اس وقت بھیجے تھے جب اُس نے اسے اسلام قبول کرنے کا مشورہ دیا تھا۔[1] اور یہ شرط رکھی تھی کہ اگر حکم عدولی ہوئی تو انجام بد ہوگا۔ اب قابلِ غور امر یہ ہے کہ ایسی حالت میں کیا ایک ایرانی حکمراں کو اتنا سخت جواب نہیں دینا چاہئے تھا؟ میرا تو خیال ہے اگر فردوسی اپنے اس کردار کی زبان سے اس سے بھی زیادہ سخت الفاظ ادا کرواتا تو موقع کی مناسبت سے موزوں ہی ہوتا۔ دراصل وہ اس وقت ایک ایرانی النسل حکمراں کے کردار کے جذبات کی عکاسی کر رہا تھا اگر وہ اس کی زبان سے ایسا سخت جواب نہ دلواتا تو یہ اس کے فن کی زبردست خامی ہوتی۔ فردوسی نے یہاں حقیقت نگاری کو جذبات سے ہم آہنگ کر کے ایسے کردار کو اس کے حقیقی خد و خال میں پیش کیا ہے۔

محمود شیرانی نے بھی اس سلسلہ میں تقریباً انھیں خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:-

"حقیقت یہ ہے کہ یہ تمام معاملہ ابتدا ہی سے ایک قسم کی غلط فہمی تھی، جس کی نازک اور کمزور بنیاد پر الزامات کے عالی شان قصر تعمیر کرلئے گئے ہیں۔ فردوسی ایرانی شاعر تھا اور ایران مرحوم کی عظمت اور شکوہ کی افسانہ خوانی کر رہا تھا۔ کتاب جو اس کے پیشِ نظر تھی پہلوی تھی یا پہلوی ذرائع سے تدوین ہوئی تھی جس کا تمام نقطۂ نظر ایرانی بلکہ ساسانی تھا اور ہم یہ جانتے ہیں کہ جب قومی فخر و مباہات کا صنم کدہ تعمیر ہو رہا ہو تو دوسری قوموں کے کارناموں کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی۔ جس حالت میں کہ رقابت کی آگ بھی زیرِ خاکستر ہو۔ فردوسی صنادیدِ عجم کی تاریخ لکھ رہا تھا۔ علاوہ بریں اس معاملہ میں اُس کی حیثیت ایک ترجمان سے زیادہ نہیں تھی۔ جو واقعات اس کو پہلوی ذرائع سے ملے وہی اُس نے نقل کر دیئے۔ ...... اگر جذباتِ عرب کے آئینہ پر سنگ باری کی گئی تو اُن کی ترجمانی میں فردوسی جس نے کہ ہم جان سکتے ہیں اُن کی شدت کے معتدل کرنے میں ایک حد تک جد و جہد بھی کی ہے۔ عقلاً و انصافاً چنداں ملزم نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔"[2]

---

[1] داستانِ عجم۔ مصنفہ نواب نصیر حسین خیال۔ ص ۲۲

[2] فردوسی پر چار مقالے (مقالہ سوم) مصنف محمود شیرانی۔ ص ۱۲۶۔ (اقتباس ذیلی حاشیہ سے)

فردوسی پر عرب دشمنی کا الزام (جسے اسلام دشمنی میں گنا جاتا ہے) صرف اس لئے لگا کہ اُس نے شاہنامہ میں جابجا اُن کی تحقیر کی ہے۔ کسی مؤرخ، تذکرہ نگار یا نقاد کو زیب نہیں دیتا۔ کیوں کہ ایسی حالت میں اس کے علاوہ بھی کوئی دوسرا قوم پرست شاعر ہوتا تو وہ بھی یہی کہتا۔

خاقانی تو ایران کی تاریخ بھی نہیں لکھ رہا تھا بلکہ مدائن کا قصیدہ لکھنے بیٹھا تھا لیکن وہ بھی اپنی عظمتِ دیرینہ کو اس طرح برباد دیکھ کر اپنے جذبات پر قابو نہ رکھ سکا اور اس کی تباہی سے اس درجہ متاثر ہوا کہ اس کا قصیدہ اپنی اثر آفرینی کے لحاظ سے مرثیہ ہو گیا۔ جس کے مطلع کا مصرعۂ اولیٰ درجِ ذیل ہے:۔

ہاں اے دلِ عبرت بیں از دیدہ نظر کن ہاں

عام طور سے جتنے تذکرہ نگار اور مؤرخ ہیں انھوں نے فردوسی کے حُلیے پر کوئی خاص روشنی نہیں ڈالی ہے ہمیں اس کے بارے میں یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ وہ کس شکل و صورت کا تھا۔ لیکن آزاد ہمدانی نے ایک مقام پر اسکا مکمل نقشہ کھینچ دیا ہے۔ جس سے فردوسی کی ایک ہلکی سی تصویر ہمارے سامنے آجاتی ہے۔ مندرجہ ذیل عبارت میں اس کی جوانی کی تصویر پیش کی گئی ہے:۔

"آن مرد کہ قامتی معتدل وچشماں سیاہ وجذاب وابروان پیوستہ وریش تنک کوتاہ و اندامی سیمیں و فربہ وسینہ کشادہ داشت" [1]

فردوسی کے لباس وغیرہ کے بارے میں بھی ہمیں آزاد ہمدانی ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس طرح کا لباس پہنا کرتا تھا۔ ہمدانی کی درجِ ذیل عبارت ملاحظہ ہو:۔

"لباس ہائے فاخر بلندی در بر نمودہ وعمامہ کوچکے بر سر نہادہ وگیسوان سیاہ رنگ خود را بطرزِ اعراب در زیرِ عمامہ جا دادہ از طرزِ لباسش پیدا بود کہ از دہقانانِ محترم و ثروت مندِ این دیار است۔" [2]

شاہنامہ کے مطالعہ اور فردوسی کے حالات کا جائزہ لینے سے یہ بات بھی صاف ہو جاتی ہے کہ وہ عظیم شخصیت کا مالک تھا۔ ساتھ ہی ساتھ بلند حوصلہ بھی تھا اور عالی ظرف بھی۔ اتنا زیادہ بلند ہمت تھا کہ تکلیفیں اور مصائب،

---

[1] عشق وادب۔ مصنفہ آزاد ہمدانی۔ ص۵۔ [2] ایضاً۔

شاہی ظلم و عتاب اور بدنصیبیاں نہایت صبر و تحمل سے برداشت کرلیتا تھا۔ اُسے اپنی قوم سے بہت محبت تھی، وہ اپنے ملک کو ماضی ہی کی طرح خوشحال دیکھنے کا متمنی تھا۔ اُسے روپیہ کی زیادہ فکر نہیں تھی اُس نے کبھی اپنے مربیوں کی دوسرے خوشامدی شعراء کی طرح غلو آمیز مدح نہیں کی، ان کی مدح و ثنا میں زمین آسمان کے قلابے نہیں ملائے۔ اس کی وجہ شاید یہی ہے کہ "حرص و طمع کا سب سے بڑا دشمن ہم فردوسی ہی میں دیکھتے ہیں"[1]۔ اسی لئے اس نے مال و متاع پر کبھی لالچی لوگوں کی طرح جان نہیں دی۔ اس کا ثبوت یہ بھی ہے کہ جب محمود نے اس کو انعام کا روپیہ بھجوایا تھا تو اُس نے کھڑے کھڑے اُسے فقاعی و حمامی کو لٹا دیا تھا۔ فردوسی کی جگہ اگر کوئی دوسرا ہوتا تو اُسی انعام کی رقم کو سینے سے لگاتا لیکن اس کے برخلاف فردوسی نے وہ سب لٹا دیا اور شاہی عتاب کا سزاوار ہوا۔

فردوسی میں عام انسانوں کی طرح جذبۂ انتقام بھی موجود تھا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب محمود نے حسب وعدہ شاہنامہ کا صلہ فی شعر ایک اشرفی کے حساب سے نہیں بھیجا تو اُس نے اپنی تقریباً پینتیس سال کی محنت کو رائگاں ہوتے دیکھ کر محمود کی زبردست ہجو لکھی۔ اور اُس نے زمانہ کی سرد مہریوں، ناہمواریوں کے درمیان خونِ جگر سے تیار کئے ہوئے شاہکار کی ناقدری کا محمود سے اتنا خطرناک انتقام لیا کہ محمود جیسا جابر بادشاہ بھی اُس کا کچھ بگاڑ نہ سکا۔

اُس نے انتقام لیا۔ محمود کی ہجو لکھی اور شاہی عتاب سے اپنے کو محفوظ رکھنے کے لئے غزنی سے اِدھر اُدھر پناہ لیتا پھرا لیکن معافی کا خواستگار نہیں ہوا۔ یہ تمام باتیں اس کے کردار کی مضبوطی و خودداری پر روشنی ڈالنے کے لئے کافی ہیں۔

جہاں تک اُس کی وفات کا تعلق ہے بیشتر تذکرے اس پر متفق ہیں کہ وہ ۴۱۱ھ میں واقع ہوئی تھی۔ علامہ شبلی دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ وہ ۴۱۱ھ سے قبل ہی وفات پا گیا تھا۔ اس لئے کہ اُس نے شاہنامہ ۴۰۰ھ میں مکمل کیا تھا۔ جس کی تصریح خود فردوسی نے شاہنامہ کے اختتام پر کردی ہے۔ ؎

ز ہجرت شدہ پنج و ہشتاد بار ٭ کہ گفتم من این نامۂ شہریار

شبلی نے مندرجہ ذیل شعر کا سہارا لے کر شاہنامہ کی تکمیل کے وقت فردوسی کی عمر کا تعین ۸۰ سال کیا ہے: ؎

کنوں عمر نزدیک ہشتاد شد ٭ امیدم بہ یکبارہ برباد شد

شبلی نے یہ بھی کہا ہے کہ فردوسی شاہنامہ کی تکمیل کے بعد دو چار برس سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔ اس لئے اس کی وفات ۴۱۱ھ سے چند برس قبل ہی ہونا چاہیئے۔[2]

---

[1] فردوسی پر چار مقالے۔ از محمود شیرانی ص ۳۲ [2] شعر العجم (جلد اول) ص ۸۹ (مطبوعہ انوار المطابع لکھنؤ)

لیکن شبلی کے اتنے دلائل کے بعد بھی کوئی قطعی بات طے نہیں ہوتی۔ انھوں نے خود بھی اس سلسلہ میں کوئی دوٹوک فیصلہ نہیں دیا ہے۔ صرف "چند برس قبل" کی قید لگاکر خاموش ہوگئے ہیں۔ اس طرح چند برس کی توضیح کرنا اور کسی صحیح سنہ کا تعین کرنا مشکل کام ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود علامہ بھی اس سلسلہ میں کوئی قطعی رائے قائم نہیں کرپائے تھے۔

تاہم شبلی کی یہ بات مان لینے کو ضرور دل چاہتا ہے کہ فردوسی شاہنامہ کے اختتام کے بعد دو چار سال سے زیادہ حیات نہ رہا ہوگا۔ کیوں کہ قیاس یہ ہے کہ شاہنامہ کی تکمیل کے فوراً بعد ہی اس نے اسے محمود کے دربار میں پیش کیا تھا۔ جس کی محمود نے اتنی قدردانی نہیں کی (وجہ خواہ کچھ بھی رہی ہو) جس کی اس سے توقع تھی۔ جس کے نتیجہ میں فردوسی نے اس کی ہجو لکھی اور مجبوراً غزنی کو خیرباد کہہ کر مختلف جگہوں پر قیام کرتا رہا[1] اور آخر میں طوس گیا۔ جہاں ایک روز بچوں کی زبان سے اپنی کہی ہوئی ہجو[2] کو سن کر بہت متاثر ہوا اور پھر ایسا بیمار پڑا کہ دوبارہ اٹھنا نصیب نہ ہوا۔

ظاہر ہے غزنی سے روانہ ہونے کے بعد اسے ہرات، مازندران اور بغداد کے قیام میں زیادہ سے زیادہ دو تین سال کا عرصہ ہی لگا ہوگا۔ کیوں کہ وہ ان جگہوں پر زیادہ دنوں تک قیام نہ کرسکا تھا۔

پروفیسر ورما نے میتھو آرنلڈ کی "سہراب و رستم" پر دیباچہ لکھتے ہوئے فردوسی کے حالات کے ذیل میں فردوسی کی تاریخِ وفات عام تذکروں کے مطابق سنہ ۴۱۱ھ ہی بتائی ہے اور ولادت کی تاریخ ۳۲۹ھ۔ اس طرح سنہ وفات اور سنہ ولادت کی تفریق سے فردوسی کی عمر ۸۲ سال نکلتی ہے۔ اس کے برخلاف پروفیسر ورما نے[3] جو سنہ عیسوی تحریر کئے ہیں تو ان سے کئی سال کا فرق نکل آتا ہے۔ مثلاً تاریخِ ولادت سنہ ۹۴۱ء اور وفات سنہ ۱۰۲۰ء بتائی ہے، اس حساب سے اس کی عمر ۷۹ سال نکلتی ہے جو قیاساً غلط معلوم ہوتی ہے۔

اگر فردوسی کی تاریخِ وفات سنہ ۴۱۱ھ مان لی جائے اور شاہنامہ کے اختتام کے وقت اس کی عمر اسّی سال اور یہ بھی مان لیا جائے کہ وہ شاہنامہ کی تکمیل کے بعد دو سال سے زیادہ حیات نہیں رہا تو اس طرح اس کی سنہ ولادت سنہ ۳۲۹ھ نکل آئے گی جو یقیناً دوسری سنین کے مقابلے میں زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے ——!

[1] فردوسی کے اس طویل سفر کے بارے میں محمود شیرانی نے سبب سے زیادہ اختلاف ظاہر کیا ہے۔ جس کا اظہار انھوں نے اپنی کتاب "فردوسی پر چار مقالے" کے مقالہ بعنوان "ہجو سلطان محمود اور فردوسی" میں کیا ہے۔ انھوں نے اس ہجو کو فردوسی کی تخلیق ہی ماننے سے انکار کیا ہے، اور اسے الحاقی قرار دیا ہے۔ انھوں نے اس سے بھی انکار کیا ہے کہ فردوسی نے اتنے بڑھاپے میں اتنا طویل سفر کیا ہوگا۔

[2] ہجو محمود۔ [3] MATHEW ARNALD'S - SOHRAB AND RUSTUM, BY PROF. U.S. VARMA PRINTED AT RAMESH PUBLIS HING HOUSE ALLAHABAD, 1946 PAGE XIV XX,

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ایک نادر علمی "تحفہ"

مولانا مختار احمد صاحب ندوی - خطیب جامع مسجد اہل حدیث - بمبئی

علمی حلقوں میں اس وقت آٹھویں صدی ہجری کے نامور محدث شیخ حافظ ابو الحجاج المزّی رحمۃ اللہ علیہ کی نادرۂ روزگار کتاب "تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف" کا چرچا ہو رہا ہے، یہ کتاب ابھی دو ماہ قبل مطبعۃ الدار القیمۃ بھیونڈی بمبئی سے چھپ کر مرجعِ خاص و عام ہوئی ہے۔

علمِ حدیث پر مطالعہ کے لئے تنہا یہ کتاب ایک پورے کتب خانہ کی حیثیت رکھتی ہے، اس کتاب کی طباعت سے علمِ حدیث کے ذخیرے میں بڑا قیمتی اور قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے، ہم اس کتاب کے مصنف، محشی، مصحح، طابع اور ناشر کے لئے اپنی پُرخلوص دعاؤں کا نذرانہ پیش کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ان کی اس عظیم ترین مقدس کوشش کو قبول فرمائے اور اس کتاب کو ان کے لئے صدقۂ جاریہ بنائے - آمین -

کتاب کا تعارف "تحفۃ الاشراف" کو حافظ امام مزّی نے دس ضخیم جلدوں میں مرتب کیا ہے جس کا ابھی یہ پہلا حصہ شائع ہوا ہے، اس کتاب کی ترتیب پر مصنف نے اپنی زندگی کے چھبیس قیمتی سال صرف کئے ہیں، انھوں نے اس کتاب کو ۶۹۶ھ یومِ عاشورہ کو شروع کیا تھا اور ۳ ربیع الاول ۷۲۲ھ کو ختم کیا، پوری کتاب میں انیس ہزار پانچ سو پچانوے (۱۹۵۹۵) اطرافِ حدیث کو جمع کیا گیا ہے، جلد اوّل میں سترہ سو بتیس (۱۷۳۲) اطراف مذکور ہیں، صحاحِ ستہ کی تمام حدیثوں کو کتب، ابواب اور ان کی جملہ سندوں کو ان کے اہم رواۃ کے تراجم کے تحت حروفِ تہجی کے اعتبار سے مرتب کیا ہے، ساتھ ہی ہر صحابی اور ان کے تلامذہ اور تلامذہ کے تلامذہ کی مرویات کی صحیح تعداد کو بھی بیان کر دیا گیا ہے۔

اس کتاب کے ذریعہ ہمیں یہ بات قطعی طور پر معلوم ہوجاتی ہے کہ فلاں حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے یا نہیں اور اگر موجود ہے تو کہاں اور کس کتاب کے کس باب میں ؟ نیز اس کتاب میں صحاح ستہ کے حوالوں کے ساتھ ان کے مختلف نسخوں اور راویوں کے اختلاف کو بھی خاص طور پر بیان کر دیا گیا ہے، اس طرح یہ کتاب حدیث کا ایک "انسائیکلوپیڈیا" بن گئی ہے، جس کا مطالعہ علمِ حدیث سے تعلق رکھنے والے ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔

کتاب کا موضوع | یہ کتاب اطرافِ حدیث کا مجموعہ ہے، اطراف کا علم فنِ حدیث کا اہم جزو ہے، علمِ حدیث کا مطالعہ مکمل ہی نہیں ہو سکتا جب تک اطرافِ حدیث پر عبور نہ ہو۔ اسی لئے کہا گیا ہے،

محدث بلا اطراف ؛ کانسان بلا اطراف

یعنی اطرافِ حدیث کے بغیر محدث کا علم ایسا ہی ناقص ہے جیسے انسان کا وجود بلا اعضاء کے، اس کتاب میں صحاح ستہ کے جملہ اطراف کو جمع کر دیا گیا ہے اور اس کتاب کی تصنیف کی سب سے بڑی غرض یہی ہے کہ طلبائے حدیث صحاحِ ستہ کی جملہ احادیث کی مختلف سندوں اور اس کے مختلف طرق کو اس کتاب میں مرتب پا جائیں تاکہ انھیں حدیث کے جملہ طرق و اسانید کی بابت بآسانی جملہ تفصیلات معلوم ہو سکیں، مصنف سب سے پہلے کسی حدیث کے ٹکڑے (اطراف) کو بیان کرتے ہیں، اس کے بعد کتاب کا ذکر کرتے ہیں پھر اس کی جملہ اسانید کو بیان کرتے ہیں۔

(۱) اس کتاب کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ اس سے حدیث کے وہ تمام طرق مجتمع طور پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ جو کتبِ صحاح ستہ میں متفرق طور پر موجود ہیں۔

(۲) اس کتاب کے ذریعہ ہر حدیث کی سند کے رجال کا علم قطعی طور پر ہو جاتا ہے اور ان کے ناموں کا ابہام پوری طرح دور ہو جاتا ہے، مثلاً اگر کسی سند میں حدثنا سفیان ہے تو اس کتاب کے ذریعہ یہ معلوم ہو جائیگا کہ سفیان سے یہاں مراد سفیان ثوری ہیں یا سفیان بن عیینہ اور حماد سے مراد حماد بن زید ہیں یا حماد بن سلمہ۔

(۳) اس کتاب کے ذریعہ کسی بھی حدیث کے متعلق بآسانی یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ یہ حدیث صحاح کی ہے یا نہیں ؟ اور وہ اس طرح کہ مثلاً ایک حدیث کو آپ نے مسند احمد یا طبرانی وغیرہ میں دیکھا ہے اور اب آپ یہ معلوم کرنا چاہتے ہیں کہ یہ حدیث صحاحِ ستہ میں بھی ہے یا نہیں ؟ تو آپ کو چاہیئے کہ آپ اس حدیث کے راوی صحابی یا ان سے روایت کرنے والے تابعی یا تبع تابعی کے ترجمے کو اطراف میں دیکھیں، اگر ان کے سلسلۂ روایات میں

آپ اس حدیث کو نہ پائیں تو سمجھ لیں کہ یہ حدیث صحاح کی نہیں ہے۔

(۴) اس کتاب کے ذریعہ آپ حدیث کے مختلف قلمی اور مطبوعہ نسخوں کے اختلافات پر بھی مطلع ہو سکتے ہیں اور ہر حدیث کی بابت اس کی جملہ تفصیلات معلوم کر سکتے ہیں، غرض یہ کتاب حدیث کی تحقیق کے جملہ گوشوں پر محیط ہے۔

مصنف کے حالات اس کتاب کے مصنف کا پورا نام حافظ جمال الدین ابو الحجاج یوسف بن زکی عبد الرحمن بن یوسف المزی الشافعی ہے۔ وہ ۱۰ ربیع الآخر ۶۵۴ھ مطابق ۸ مئی ۱۲۵۶ء کو شہر حلب میں پیدا ہوئے، مشہور صحابی حضرت دحیۃ الکلبی کے وطن دمشق کے قریب المزۃ نامی گاؤں میں ان کی تربیت ہوئی، یہیں انھوں نے تعلیم حاصل کی اور اس وقت کے مشہور ائمۂ فن سے جملہ علوم و فنون میں کمال حاصل کیا۔

المزہ سے نکل کر شام، حرمین، مصر، اسکندریہ وغیرہ مشہور علمی مقامات میں اس وقت کے جید علماء سے استفادہ کیا، انھوں نے تقریباً ایک ہزار اساتذہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا جن میں مشہور محدث اور صحیح مسلمؒ کے شارح امام نوویؒ بھی شامل ہیں، فنِ حدیث پر انھیں پورا عبور حاصل تھا حتیٰ کہ ان کے علمی کمال کا اعتراف خود انکے اساتذہ بھی کھلے لفظوں میں کرتے تھے، ان کے تلامذہ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ، شیخ برزالی، امام ذھبی، ابن سید الناس تقی الدین سبکی اور حافظ ابن کثیر جیسے مشہورِ زمانہ لوگ ہیں۔

امام مزیؒ اور امام ابن تیمیہ کے تعلقات بہت گہرے تھے۔ اگرچہ امام مزیؒ عمر میں امام تیمیہ سے بڑے تھے لیکن ان کے نظریات، اجتہادات اور عقائد میں وہ ان سے بالکل متفق تھے، ابن تیمیہ کا انھوں نے ہر موقع پر ساتھ دیا، امام ابن تیمیہ کے ساتھ گہرے تعلقات کی بنا پر انھیں جیل تک کی صعوبات بھی برداشت کرنی پڑیں لیکن انھوں نے مرتے دم تک بھی ان کا ساتھ نہیں چھوڑا حتیٰ کہ دمشق کے جس قلعہ میں ابن تیمیہ کی وفات ہوئی ہے وہاں وفات کے وقت امام مزیؒ بھی ان کے سرہانے موجود تھے، ابن تیمیہ کی وفات کے چودہ برس بعد جب امام مزیؒ کی وفات ہوئی تو انھیں امام ابن تیمیہ کی قبر کے مغربی جانب دفن کیا گیا اس طرح مر کر بھی دونوں میں جدائی نہیں ہوئی اور انشاء اللہ حشر میں بھی دونوں ساتھ ہی اٹھیں گے۔

امام مزیؒ کے تلامذہ میں مشہور مفسر، مؤرخ اور محدث علامہ حافظ ابو الفداء عماد الدین ابن کثیر صاحب التاریخ والتفسیر کا مقام بھی بڑا ممتاز ہے، وہ امام مزیؒ کے داماد بھی تھے۔ انھوں نے "تحفۃ الاشراف" کا ایک نسخہ بھی نقل کیا تھا، جس میں

انھوں نے اکثر مقامات پر مفید حواشی کا اضافہ بھی کیا ہے جس کی حافظ ابن حجرؒ نے بڑی تعریف کی ہے۔

امام مزیؒ قوتِ حفظ اور جودتِ طبع میں اپنے زمانے کے بے نظیر اور بے مثل شخص تھے، ان کی کتاب "تہذیب الکمال" ان کے حیرت انگیز حافظے کی بہترین یادگار ہے۔ ان کے شاگردِ رشید حافظ ذہبی نے ان کی بابت لکھا ہے "نہ میں نے ان کے جیسا کسی کو دیکھا نہ خود انھوں نے اپنے جیسا کسی کو دیکھا" وہ اپنے وقت میں حدیث کے سب سے بڑے امام اور بے نظیر عالم تھے۔

علم کے اس عظیم ترین درجہ پر فائز ہونے کے باوجود حد درجہ متواضع، خلیق، منکسر المزاج اور صابر و شاکر تھے، انھیں اپنے مخالفین وحاسدین کے ہاتھوں اکثر اوقات زک اٹھانی پڑی لیکن انھوں نے قدرت کے باوجود کبھی کسی سے انتقام نہیں لیا۔

انھوں نے یوم سنیچر ۱۲ صفر ۷۴۲ھ مطابق ۱۳۴۱ء کو ظہر کی نماز میں بحالتِ سجدہ ۸۹ نواسی سال کی عمر میں وفات پائی، جنازے کی نماز تقی الدین سبکی نے پڑھائی۔

النکت الظراف علی الاطراف اس کتاب کی اہمیت و ندرت کو حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے حواشی نے اور چار چاند لگادیئے ہیں، یہ حواشی کتاب کے نیچے "النکت الظراف علی الاطراف" کے نام سے چھپے ہوئے ہیں اور جیساکہ حافظ ابن حجر کا معمول ہے انھوں نے اشاروں ہی میں بڑے قیمتی اور نادر معلومات کا اضافہ کردیا ہے۔ اور مصنف کو جہاں کہیں وہم ہوگیا ہے وہاں انھوں نے بڑے دل نشیں انداز میں اس کی تصحیح کردی ہے ——

"النکت الظراف" کا یہ نسخہ خدا بخش لائبریری پٹنہ کے نسخے سے نقل کیا گیا ہے اور "تحفۃ الاشراف" کا یہ نسخہ مصنف کے داماد حافظ ابن کثیر کے نسخے کی نقل ہے جو جدہ کے مشہور رئیس اور علم نواز بزرگ شیخ محمد نصیف کے کتب خانے سے لیا گیا ہے۔

مصحح، طابع وناشر یہ کتاب جتنی نادر و قیمتی تھی اللہ تعالیٰ نے اس کی تصحیح وطباعت کے لئے بھی ویسا ہی لائق وفاضل اور علم حدیث وآثارِ سلف کی شائق شخصیت کو کھڑا کیا، مولانا عبد الصمد شرف الدین الکتبی جن کی قسمت میں اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کی تصحیح وطباعت کی سعادت لکھ دی تھی یقیناً وہ اس کے اہل اور بجا طور پر مستحق تھے، وہ اپنے والد مولانا شرف الدین الکتبی کے حقیقی جانشین ہیں، خدا نے انھیں بڑی جامعیت عطا فرمائی ہے ——

وہ علم وعمل میں ممتاز، صورت و سیرت کے اعتبار سے محبوب عام و خاص اور دین و دنیا کے جامع اور جدید و قدیم کا بہترین سنگم ہیں۔

آج یونیورسٹیوں اور دوسرے علمی اداروں میں علم حدیث پر تحقیقی کام ہو رہا ہے لیکن کام کرنے والوں کی طبیعت مزاج اور ان کی شکل و صورت پر حدیث کا کوئی اثر بالعموم ظاہر نہیں رہتا، یہ ادارے سائنس، معاشیات و اقتصادیات کی طرح علم حدیث پر بھی تحقیقی کام کراتے ہیں لیکن مولانا عبدالصمد صاحب اُن لوگوں میں سے ہیں جنھیں دیکھ کر ائمۂ محدثین کی یاد تازہ ہو جاتی ہے، جن کا علم ان کے عمل سے ظاہر اور صورت ان کی سیرت کا عکس اور اخلاص ان کے فن پر حاوی نظر آتا ہے، بمبئی سے ۴۳ میل دور بھیونڈی شہر کے بالکل کنارے ایک سنسان مقام پر انھوں نے اپنا عظیم الشان ادارہ " الدار القیمہ " قائم کر رکھا ہے جس میں علمی اور دینی ضرورت کی ساری چیزیں، مسجد، کتب خانہ، مہمان خانہ اور پریس بھی کچھ موجود ہے، وہاں اہلِ علم کی ایک جماعت شب و روز علمی تحقیقات میں مصروف رہتی ہے۔

مولانا عبدالصمد صاحب جب علمِ حدیث کی تحقیق کے سلسلے میں مکہ میں مقیم تھے تو انھوں نے اپنے استاذ شیخ محمد عبدالرزاق حمزہ جو علامہ سید رشید رضا مصری کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں، کے پاس "تحفۃ الاشراف" کا ایک قلمی نسخہ دیکھا، اس وقت اس کتاب کی طباعت مصر میں شروع ہو چکی تھی، مکتبۂ امام واقع عابدین مصر میں یہ کتاب ۴۴ھ احادیث تک چھپ بھی چکی تھی لیکن جب مولانا نے اس کتاب کی طباعت کو دیکھا تو اس میں بڑی خامیاں نظر آئیں، کیونکہ یہ نادر کتاب بلا کسی تصحیح و اہتمام کے چھپ رہی تھی، مولانا نے اس کی تصحیح، حواشی اور مختلف اضافے کے ساتھ اس کی طباعت کا ایک جامع نقشہ بنا کے پیش کیا جسے بہت سراہا گیا بلکہ کتاب کی طباعت بھی روک دی گئی اور شیخ محمد نصیف کی خواہش پر یہ کتاب نشر و طباعت کے لئے مولانا کے سپرد کی گئی، جس کی پہلی جلد نہایت آب و تاب کے ساتھ آج اہلِ علم کے سامنے حاضر ہے۔

مقدمۂ کتاب مولانا نے کتاب کے شروع میں نہایت شاندار مقدمہ لکھا ہے جو علم حدیث، اس کے موضوع اور اس کی غرض و غایت پر شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے، مولانا نے لکھا ہے " بلا اختلاف' دین کی بنیاد علم نافع اور عملِ صالح پر ہے اور ان دونوں کا مدار کتاب اللہ و سنتِ رسول اللہؐ ہے۔ کتاب اللہ کی حفاظت کی ذمہ داری تو اللہ نے اپنے ذمہ لے رکھی ہے لیکن سنتِ رسولؐ کی حفاظت کے لئے بھی وہ برابر ایسے حفاظ و محدثین پیدا کرتا رہتا ہے جو حدیث کو

وضع وتحریف اور تاویلاتِ فاسدہ سے برابر صاف کر کے علمِ حدیث کو ہمیشہ اپنی اصل حالت میں تروتازہ رکھتے ہیں۔

مامون کے عہدِ حکومت میں مسلمان ایک بڑے علمی اور فکری انقلاب سے دوچار ہوئے تھے، اس وقت تقریباً پوری قوم کتاب وسنت کے علوم سے بے بہرہ ہو کر علمِ کلام وفلسفہ وہیئت ونجوم وغیرہ جیسے علوم کے پیچھے پڑ گئی تھی۔ جس کی وجہ سے پوری قوم کا فکری، ذہنی مزاج بدلنے لگا تھا، وہ علمِ حدیث کا مذاق اڑانے لگے اور نزعیات ولاطائل مباحث میں پھنس کر کتاب وسنت کی شاہراہ سے ہٹتے جا رہے تھے۔

لیکن ہمارا موجودہ دور عہدِ مامون سے بھی زیادہ بدتر اور نازک ہے، آج علومِ مادیات، معاشیات، طبعیات معدنیات، کیمیا، ہندسہ، تجارت وصناعات نے سارے علومِ الٰہیہ کو ڈھانپ لیا ہے، ان مادی علوم نے بڑے بڑے عجیب کارخانے اور عظیم الشان فیکٹریوں کی ایک نئی دنیا آباد کر دی ہے، نیز معاشی اور سیاسی تحریکات نے دنیا کے علم وفن کو نئے قالب میں ڈھال دیا ہے، نتیجہ یہ ہے کہ علومِ الٰہیہ، کتاب وسنت ان مادی علوم کے نیچے دب کر رہ گئے ہیں، پوری دنیا کا علمی مذاق بدل گیا ہے۔ جو قوم آج صنعتی اور سائنسی دور میں پیچھے ہے اس کا وجود خطرے میں پڑ چکا ہے۔ اس لئے ایسے دور میں مسلمانوں کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ وہ علومِ عصریہ کو علومِ دینیہ کے ساتھ حاصل کریں تاکہ دین ودنیا کے حسنات وبرکات سے متمتع ہو سکیں۔

علمِ حدیث کا مقصود علمِ حدیث کا مقصود اللہ کی معرفت اور اس کی رضا کا حصول ہے اس لئے علومِ دینیہ کا تعلق اخلاصِ نیت کے بعد سراسر عمل سے ہے۔ علمِ حدیث نہ کوئی نظری علم ہے نہ خیالی بلکہ یہ سراسر عقائد واعمال سے عبارت ہے، مولانا نے مقدمے میں علم بلا عمل کی مضرت بیان کرتے ہوئے حضرتِ سفیان ثوریؒ کا ایک لرزہ خیز قول نقل فرمایا ہے جو تمام اہلِ علم کی توجہ کے لائق ہے۔ سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لیس طلب الحدیث من عُدَّۃ الموت لکنہ علۃ یتشاغل بھا الرجل یعنی علمِ حدیث کا حصول بھی اگر محض برائے فن ہے تو وہ آخرۃ کا توشہ نہیں بن سکتا وہ محض ایک شغل ہے جس میں آدمی مشغول ہے۔

تذکرۃ الحفاظ میں علامہ ذہبیؒ نے سفیان ثوریؒ کے اس قول کو جب نقل کیا تو ان سے بھی رہا نہ گیا اور وہ بے اختیار لکھ پڑے "صدق واللہ" ان طلب الحدیث شیئ غیر الحدیث واللہ سفیان نے بالکل صحیح کہا، حصولِ علمِ حدیث اور چیز ہے اور حدیث رسولؐ اور چیز، مطلب یہ کہ علمِ حدیث ادب وبلاغت، فلسفہ وطبعیات

کی طرح کا کوئی عقلی علم نہیں جس کا عملی زندگی سے کوئی تعلق نہ ہو بلکہ یہ تو خالص رشد وہدایت، زہد واتقاء اور رضائے الٰہی کے حصول کا ایک مقدس ذریعہ ہے، اگر یہ اس مقصد کے لئے حاصل نہیں کیا جارہا ہے تو یہ دوسرے علوم کی طرح محض ایک علم ہے۔ سفیان ثوریؒ نے فرمایا ہے: انما یطلب العلم لیتقی اللہ بہ فمن ثم فضل فلولا ذالک لکان کسائر الاشیاء علمِ حدیث کا حصول تو خشیتِ الٰہی پیدا کرنے کے لئے ہے اور اسی لئے یہ علم سارے علوم سے افضل ہے، اگر اس علم سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا تو علمِ حدیث بھی دوسرے علوم کی طرح ہوجاتا ہے

اصل کتاب پر مولانا کا قابلِ قدر اضافہ | امام مزیؒ نے یہ کتاب اپنے شاندار علمی دور کو پیشِ نظر رکھ کر لکھی تھی اور وہ بھی علماء اور محدثین کی سہولت کے لئے اس لئے اطرافِ حدیث کا حوالہ دیتے وقت انھوں نے صرف صحاحِ ستہ کی کتابوں کا حوالہ کافی سمجھا تھا۔ مثلاً کسی حدیث کے ٹکڑے کی سند کو بیان کرتے وقت وہ صرف اتنا لکھ دیتے ہیں کہ یہ حدیث بخاری یا مسلم وغیرہ کی فلاں کتاب کے تحت ہے مثلاً کتاب العلم یا کتاب الصلوٰۃ وغیرہ لیکن حدیث اس کتاب کے کس باب میں ہے، اس تفصیل کی ضرورت انھوں نے محسوس نہیں کی۔

کتاب کی اس زبردست کمی کو مولانا عبدالصمد صاحب نے پورا کیا اور اس مہم کو وقت ومال کی عظیم قربانی دیکر سر کیا، ہر اطرافِ حدیث کے ساتھ انھوں نے قوسین میں اس باب کا نمبر لکھا ہے جس کے تحت یہ حدیث ہے، پھر یہ حدیث اس باب کے کون سے نمبر کی ہے اس نمبر کو بھی لکھ دیا ہے، اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے جابجا مصنف کی فروگذاشتوں کی بھی تصحیح کردی ہے، اس کے علاوہ مولانا نے کتاب میں حسب ذیل مفید اضافے بھی فرمائے ہیں:-

(۱) تمام راویانِ حدیث کے ناموں کے ساتھ وقف کی علامت لگا کر انھیں دوسرے ناموں سے ممتاز کردیا ہے۔

(۲) رواۃِ حدیث کے نام، القاب، نسب، مقامات وغیرہ کی پوری تحقیق کرکے اس کی لفظی تصحیح بھی کردی ہے۔ اور اس پر اعراب بھی لگا دیئے ہیں۔

(۳) رواۃِ حدیث کے علاوہ بھی جو خاص خاص نام آئے ان کے سنِ ولادت اور وفات اور کچھ ضروری حالات کو بھی قوسین یا حاشیہ پر درج کردیا ہے، اشخاص کے علاوہ اگر کسی خاص کتاب کا ذکر آگیا ہے تو اس کی بھی ضروری تفصیلات لکھ ڈالی ہیں۔

(۴) تمام احادیث پر نمبر لگا دیئے ہیں اور دورانِ کتاب جہاں کہیں مصنف نے یہ لکھا ہے کہ "یہ حدیث گذر چکی ہے"

"یا آنے والی ہے" تو وہاں اس کا اصل نمبر بھی لکھ دیا ہے تاکہ ڈھونڈھنے والے کو سہولت ہو۔

(۵) جو روایات مصنف سے چھوٹ گئی تھیں ان میں سے جس کو حافظ ابن حجرؒ نے اپنے حاشیہ "النکت الظراف" میں نقل کیا ہے اس کو بھی اور جن روایات کو مولانا نے دورانِ تحقیق پایا ان کو بھی متن کے ساتھ شامل کر دیا، لیکن علامت کے لئے اسے قوسین میں لکھا ہے۔

مولانا نے کشاف کے نام سے ابواب کی فہرست بھی مرتب کر دی ہے اور اسے وہ اب علیحدہ شائع کر رہے ہیں ساتھ ہی اعلامِ کتب کی فہرست بھی انھوں نے کتاب کے آخر میں شامل کر دی ہے۔

السنن "الکبریٰ" و "الصغریٰ" للنسائیؒ مولانا نے مقدمے میں صحاح ستہ کی مشہور کتاب "النسائی" کے اصل نسخے کی بابت بڑی قیمتی اور نادر معلومات جمع کر دی ہیں جن کا ذکر اہلِ علم کے لئے دلچسپی سے خالی نہ ہوگا، امام نسائیؒ نے پہلے سننِ کبریٰ کی تصنیف کی تھی لیکن وہ کافی طویل و ضخیم تھی، اس لئے انھوں نے خود ہی اس کا ایک مختصر مجموعہ السنن "الصغریٰ" کے نام سے مرتب کیا (بحوالہ البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۱۲۳) اور یہی سننِ صغریٰ آج متداول ہے، صاحبِ تذکرۃ الحفاظ حافظ ذہبیؒ کی روایت کے مطابق السنن "الصغریٰ" کی تلخیص امام نسائیؒ کے تلمیذِ رشید امام ابن السنی (المتوفی ۳۶۴ھ) نے کی اور اس کا نام "المجتبیٰ" رکھا۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۹۴) یہی رائے تاج الدین سبکی کی بھی ہے (طبقات الشافعیہ ج ۲ ص ۹۶) بہرحال سننِ صغریٰ کی تلخیص بذاتِ خود امام نسائیؒ نے کی ہو یا ان کے کسی شاگرد نے، سوال یہ ہے کہ اس وقت نسائیؒ کا اصل نسخہ السنن "الکبریٰ" کہاں ہے؟ اصل نسخے کی تحقیق کی ضرورت اس لئے بھی ہے کہ امام مزیؒ "تحفۃ الاشراف" میں نسائیؒ کی حدیثوں کا حوالہ نسائیؒ کے اصل نسخے السنن الکبریٰ سے دیتے ہیں، چنانچہ علامہ ابو الطیب شمس الحق العظیم آبادی اپنی کتاب "عون المعبود" شرح ابوداؤد مطبوعہ دہلی ۱۳۲۲ھ میں لکھتے ہیں۔ "امام عبد العظیم المنذری اور امام مزیؒ جب کسی حدیث کا حوالہ "اخرجہ النسائی" سے دیتے ہیں تو اس سے ان کی مراد نسائیؒ کا اصل نسخہ السنن الکبریٰ ہوا کرتا ہے" علامہ عظیم آبادی مرحوم کے قول کی صداقت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ امام مزیؒ نے "تحفہ" میں اکثر جگہ نسائیؒ کی ایسی کتابوں کا حوالہ دیا ہے جو نسائیؒ کے موجودہ نسخوں میں موجود نہیں ہیں مثلاً کتاب التفسیر، فضائل القرآن، العلم، المواعظ، الرقائق، النعوت، السیر، الوفاۃ، المناقب، الاعتکاف، الولیمۃ، اللقطہ، الفرائض، العتق، احیاء الموات، الطب

الرجم، التعبیر، الحدود، الشروط، الخصائص وغیرہ۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی تہذیب التہذیب کے مقدمے میں امام نسائیؒ کی ایک اور کتاب "عمل الیوم واللیلۃ" کی حدیثوں کا حوالہ السنن الکبریٰ ہی سے دیا ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۱ ص۶)

السنن الکبریٰ کی تلاش | بد قسمتی سے اس وقت نہ السنن الکبریٰ ہی کا پتہ چل رہا ہے نہ عمل الیوم واللیلۃ کا اس لئے نسائی کے حوالے کی جو حدیثیں موجودہ متداول نسخہ الصغریٰ میں مل سکیں مولانا نے تحفۃ الاشراف میں ان کی تفصیلات لکھ دی ہیں لیکن جن حدیثوں کا حوالہ نہ مل سکا انھیں السنن الکبریٰ کی حدیثیں خیال کرکے ان کے حوالوں کے ساتھ قوسین میں السنن الکبریٰ لکھ دیا ہے، اب تک نسائیؒ کے اس قیمتی نسخہ کا ذکر دنیا کے کسی کتب خانے میں نہیں ملتا لیکن اگر علماء کی جستجو جاری رہی تو انشاء اللہ کبھی نہ کبھی اس نادرۂ روزگار کتاب کا پتہ ضرور چلے گا، یقینی طور پر یہ نسخہ ابن عساکر المتوفی ۵۷۱ھ اور امام عبد العظیم المنذری المتوفی ۶۵۶ھ اور امام مزیؒ المتوفی ۷۴۲ھ اور علامہ ابن کثیر المتوفی ۷۷۴ھ اور حافظ ابن حجر المتوفی ۸۵۲ھ اور امام سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ کی نظر سے گزرا ہے کیوں کہ ان تمام ائمہ نے اپنی تصنیفات میں اس کا حوالہ دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ کتاب دسویں صدی ہجری تک اہل علم کے ہاتھوں میں رہی، اس کے بعد اس کتاب کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔

عرصہ ہوا مولانا عبید اللہ صاحب رحمانی مبارکپوری شارح مشکوٰۃ المصابیح نے اس خیال کا اظہار فرمایا تھا کہ السنن الکبریٰ کا نسخہ امام سیوطی کے ہاتھ کا نقل کیا ہوا برلن (جرمنی) کے شاہی کتب خانے میں موجود ہے اور کتب خانے کے مخطوطات کی فہرست میں درج نہ ہونے کی بناء پر اب تک اس کا پتہ نہیں چل سکا ہے، مولانا مبارکپوری کے اس بیان کے مطابق مولانا عبد الصمد صاحب نے جرمنی کے مشہور مستشرق پروفیسر زیلہائم (R. SELLHAIM) کو اس نسخہ کی تلاش کے لئے لکھا تھا جس کا جواب پروفیسر موصوف نے یہ دیا کہ السنن الکبریٰ کا مطلوبہ نسخہ افسوس کہ نہ برلن کے کتب خانے میں موجود ہے نہ میرے علم کے مطابق ماربرگ (MARBURG) میں ہے نہ توبنگن (TUBINGEN) میں، بہرحال یہ نسخہ کبھی نہ کبھی انشاء اللہ اہل علم کے ہاتھ ضرور لگے گا۔

طباعت وقیمت | کتاب بہترین ٹائپ میں اعلیٰ قسم کے کاغذ پر نہایت صاف ستھری چھپی ہے، ہندوستان میں ٹائپ کی طباعت اس سے بہتر نہیں دیکھی گئی، حسن طباعت کے ساتھ ساتھ جلد بھی نہایت دیدہ زیب اور نظر افروز ہے، یہ کتاب دس جلدوں میں مکمل ہوگی ابھی یہ اس کا پہلا حصہ ہے جو ظاہری اور معنوی دونوں حیثیت سے لاجواب ہے، اس کتاب کی تحقیق و تصحیح و تحشیہ پر مولانا نے جتنا قیمتی وقت اور کثیر رقم خرچ کی ہے اس کے لحاظ سے اس کتاب کی قیمت چوالیس (۴۴) روپے مناسب ہے، کتاب فہرست اور مقدمہ کے ساتھ پانچسو صفحات پر مشتمل ہے جو ذیل کے پتے سے خریدی جا سکتی ہے۔ مطبع الدار القیمۃ بھیونڈی بمبئی

سرمایہ کاری کی معاشی حقیقت

اور

اسلامی نقطۂ نظر سے اس کے معاوضہ کی وجہِ جواز

از جناب سید معین الدین صاحب قادری استاذ معاشیات جامعہ عثمانیہ

(۲)

جس نظامِ معیشت میں ذہن کی تعمیر ہی انفاق جیسی انسانیت نوازنیکی پر اتنی وسعت وعمومیت کے ساتھ ہوگی اس معاشرے کے افراد کی نظر جس شعبۂ معیشت پر بھی پڑے گی وہ انہی صدقات وخیرات کے زاویوں سے پڑے گی اوران کی نگاہیں اپنی ہر چیز میں فضل کو ڈھونڈتی رہیں گی تاکہ وہ حسبِ مقدور اس پر اظہارِ تشکر میں شب وروز مصروف رہیں، اگر اسباب وعلل کا سلسلہ عمرانی زندگی میں اصولی اہمیت کا حاصل ہے تو ہر فرد کا معاشی زندگی میں فضل کی تلاش میں مصروف رہنا اور خدا کے اس احسان کے بدلے دوسروں پر احسان کے لئے ہمیشہ آمادہ رہنا ایسے معاشرہ میں عسری زندگی کی تنگیوں کو افراد کے لئے زیادہ عرصہ تک آزمائش کا سبب بنائے نہیں رکھتا بلکہ ان کی زندگیوں کو بہت جلد "عسری معیشت" سے "یسری معیشت" میں منتقل کردیتا ہے، فراخی وتنگی گویا نظامِ حق ونظامِ باطل کی دو علامتیں ہیں، خدا کا فضل ہی باطل کی آزمائشوں سے انسان کو نکال سکتا ہے کیوں کہ فضل ہی تنگی اور فقر وفاقہ کی ضد ہے:

اَلشَّیْطٰنُ یَعِدُکُمُ الْفَقْرَ وَیَاْمُرُکُمْ بِالْفَحْشَآءِ ۚ وَاللّٰہُ یَعِدُکُمْ مَّغْفِرَۃً مِّنْہُ وَفَضْلًا ؕ وَاللّٰہُ وَاسِعٌ عَلِیْمٌ ۝۲۵:

اس اعتبار سے فضل کو محنت ومشقت اور تلاش وجستجو کے ذریعہ حاصل کرنے کی کوشش کرنا عین عبادت ہے اور رضائے الٰہی کے حصول کے ذرائع اور اسباب تلاش کرنے کے مرادف ہے کیونکہ انفاق عیال اللہ

کی خدمت کا بہترین ذریعہ ہے اور یہی رضائے الٰہی حاصل کرنے کا ایک اچھا وسیلہ ہے:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ؕ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ شَیْءٍ فَاِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِیْمٌ ۳:۹۲

جس نظامِ معیشت میں انفاق کو ایمان کے اراکین میں جگہ دی گئی ہو، جس معاشرہ کے ہر فرد کی آمدنی میں دوسروں کے لئے کچھ نہ کچھ حصہ روا رکھ دیا گیا ہو، اور جس نظامِ زندگی کے اراکین کے دماغ کی تہذیب، ذہن کی تعمیر اور مزاج کی ترکیب ہی فضل و انفاق کے عناصر سے پائی گئی ہو اس نظام میں فضل کی کوئی بھی صورت ربوٰا کی ہم شبیہ نہیں ہو سکتی اور نہ اپنی ماہیت و حقیقت میں ربوٰا کے مثل ہو سکتی ہے۔

معاشی زندگی کے مختلف شعبوں میں فاضل آمدنی کی معاشی ماہیت و حقیقت کی مختصر توضیح کے بعد اب صرف اس قدر بحث باقی رہ جاتی ہے کہ ربوٰا اور ربح میں فرق و امتیاز پیدا کرنے والے عناصر کو دریافت کیا جائے کہ جن کی وجہ سے یہ دو زائد آمدنیاں جو عام نظروں کو بظاہر مماثل و مشابہہ نظر آتی ہیں اپنی اپنی ماہیت و نوعیت کی بناء پر نیکی و بدی کے سلسلہ میں حرمت و حلت کی دو نہایات پر دکھائی دیتی ہیں۔

اس سلسلہ میں چند بنیادی عناصر کا اظہار ہمیں یقین ہے کہ ان دو ذرائع آمدنی کے فرق و امتیاز کو نظروں کے سامنے نمایاں کر دے گا۔ ان کو مختصراً پیش کرنے کی کوشش کی جاتی ہے:

تجارتی ربوٰا قرض دہندہ کی جانب سے ایک جبری بڑھوتری ہے جو معاملت طے کرنے سے قبل از قبل ہی قبضہ و ملکیت کی طاقت و قوت اور دوسری طرف احتیاجات و اغراض کی مجبوری و کمزوری کی بناء پر معاہدۂ ربوٰا میں بظاہر بہ تراضی طرفین طے کر لی اور شامل کر لی جاتی ہے۔

یہ ربائی قرض تجارتی اغراض کے لئے لیا اور دیا جا سکتا ہے اور ایسے قرض کو ربائی کاروبار ہی میں ایک خاص نوعیت دی جا سکتی ہے لیکن یہ نوعیت اس قرض کو دائرۂ ربوٰا سے ہرگز خارج نہیں کر سکتی۔

چوں کہ قرض خواہ کو تجارتی نشیب و فراز سے کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا اور نفع و نقصان سے یہ بالکل بے نیاز رہتا ہے اور معاہداتی شرحِ سود کی ادائیگی بہر صورت اس قسم کے قرضوں میں ایسی ہی لازمی ہوتی ہے جیسے کسی بھی ربائی کاروبار میں ہوتی ہے اس لئے اس قرض کے اطراف سے تمام نظر فریب تجارتی حالے ہٹا دیئے جائیں تو یہ اپنی اصلی صورت میں وہی ربائی قرض ظاہر ہوتا ہے جو حرام ہے۔

اس کے برعکس سرمایہ کاری خواہ وہ خود تاجر کا ذاتی سرمایہ ہو یا کسی دوسرے شریکِ کار کا تجارتی کاروبار میں مشغول کیا ہوا سرمایہ ہو وہ مہم کے جوکھم اور تجارتی نشیب و فراز کے نفع و نقصان کا پابند ہوتا ہے اور اسی وقت طلب کیا اور ادا کیا جاتا ہے جبکہ کاروبارِ تجارت کے مکمل حسابات ختم ہونے کے بعد حقیقی فاضل آمدنی ہاتھ میں آجاتی ہے۔ یہ حقوق گویا مہم جوئی میں مساوی ذمہ داریوں کا نتیجہ ہیں۔

یہ فاضل آمدنی جس کی تفصیلات اوپر پیش کی گئیں، مختلف قدرتی و معاشی عوامل کا نتیجہ ہوتی ہے جو تاجروں کے حلقۂ اثر سے باہر ہے اور خدا کے فضل کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ گویا فاضل آمدنی مل جاتی ہے لی نہیں جاتی، 'فاضل' نہ مصارف پیدائش کا جزو ہوتا ہے اور نہ قیمتِ اشیاء میں شامل ہوتا ہے۔ یہ محض قدرتی اسباب کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مل جائے تو فبہا ورنہ صبر و توکل کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اور یوں بھی صبر و توکل ہر مہم کا ایک پہلو ہے اور اچھا پہلو ہے۔

لیکن سود کی حالت فضل کے بالکل برعکس ہے، وہ کاروبار میں ایک امرِ فیصل کی حیثیت سے شامل ہوتا ہے اور کاروبار کا ایک عنصر بن جاتا ہے، چونکہ اس کی ادائیگی بہر صورت ناگزیر ہے اس لئے دیگر مصارف کی طرح یہ بھی مختلف مداتِ خرچ میں ایک مد بنا رہتا ہے۔ دیگر مصارفِ دائرہ اور ربوٰا میں فرق صرف اتنا ہے کہ ان میں سے بعض کی ادائیگیاں پیشگی اور بعض کی فوری ہوتی ہیں جبکہ ربوٰا میں ایک مقررہ میعاد کے ساتھ مہلت بالمعاوضہ ہوتی ہے۔ اس بنا پر کہ ربوٰا کی ادائیگی مثل دیگر اخراجات کے لازمی ہے، اس کو مصارفِ پیدائش میں شامل کر کے قیمتِ رسد کا جزو بنا دیا جاتا ہے، اس طرح اشیاء کی قیمتوں کے تعین میں رسد کی جانب سے ربوٰا بھی ایک عامل بن جاتا ہے۔ اگر بازاری قیمتیں اتنی کم ہو جائیں کہ ان سے اشیاء کے مصارفِ پیدائش بشمولِ ربوٰا نہ نکل سکیں تو عام زبان میں "پڑتل نہ کھانے" کی وجہ سے پیدا کنندے ان اشیاء کی پیدائش کو روک کر جلد از جلد اس صنعت سے اپنا مشغول سرمایہ نکال لینے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ اس سے زیادہ سود مند کاروبار میں وہ اس کو مشغول کر کے نفع کما سکیں۔

بہرحال فضل خدا کی طرف سے ہے اور قدرتی حالات کی مساعدت سے وہ فاضل پیداوار کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اسی ماحصل زائد سے آجر و تاجر اور زمین دار و سرمایہ کار اپنی مساعی مشکور کے مزید صلے اور

انعام و بونس کے خواستگار و طالب ہوتے ہیں، اسی فاضل پیداوار سے حکومت اصولاً مال گذاری اور زکوٰۃ یا دیگر محاصل عاید کر سکتی اور کرتی ہے (ورنہ قبل از قبل ہی غیر مشروط طریقہ پر مال گذاری مشخص کر دی جائے اور اس کی ادائیگی کو بلا امتیاز فائدہ و نقصان کے لازمی کر دیا جائے تو اس کی صورت بھی سود یا ربا جیسی ہو جاتی ہے اور وہ بھی مصارفِ پیدائش کا جزو بن کر قیمت پیداوار میں شامل ہو جاتی ہے جو اصولاً غلط ہے) لیکن سود تو لازمی ادائیگی ہے اور آجر و تاجر سبھی کی ذمہ داریوں میں داخل ہو جاتا ہے اور جبراً وصول کیا جاتا ہے۔

اگر نفع یا فاضل صفر ہو تو آجر و تاجر اور سرمایہ کار نہ صرف اس حالت پر شکر کر کے خاموش ہو رہتے ہیں۔ بلکہ نقصان و خسارہ ہو تو تب بھی مہم جوئی کی اسپرٹ میں اس صورتِ حال کو بھی برداشت کرنے پر تیار رہتے ہیں لیکن سود خوار کو نفع و نقصان اور کاروبار کی ترقی و بہتری سے کوئی سروکار ہی نہیں رہتا اور وہ ہر صورت میں اپنا سرمایہ قرض اور سود حاصل کر لینے کی فکر میں لگا رہتا ہے، اگر حالات کساد بازاری کے ہوں اور کاروبار ماندہ ہوں یا دیوالیہ کا خوف ہو تو ساہوکار اپنے اغراض کی قبل از قبل حفاظت کی غرض سے اپنے سرمایہ اور سود کا مطالبہ شروع کر دیتا ہے اور عدالتی ڈگریوں کے ذریعہ کاروبار کی پس ماندگیوں کو بحران میں تبدیل کر دیتا ہے۔

صرف سرمایہ کاری ہو یا عملی شراکت ہو تو ان ہر دو صورتوں میں معاہدہ کی اسپرٹ اور اسلامی اخلاق دونوں بھی اس امر کے متقاضی ہوتے ہیں کہ جو لوگ خوش حالی کے ساتھی اور فضل کے حصہ دار ہیں ان کا یہ انسانی فریضہ ہے کہ وہ ناگہانی بحرانوں اور اتفاقی پریشانیوں میں بھی برابر کے شریک رہیں اور عملاً ان مخالف و نامساعد حالات کا مقابلہ کرنے میں عملاً کوئی نصرت و امداد کی صورتیں نہ نکال سکیں تو کم از کم ایسے نازک وقت میں کوئی ایسا مخالف اقدام نہ کر بیٹھیں کہ جس سے مخالف اسباب قابو ہی سے باہر ہو جائیں اور کساد بازاری کے مخالف عوامل دیوالیہ کا سبب بن جائیں۔

سرمایہ کار اور سود خوار کے کردار میں یہ فرق و امتیاز نتیجہ ہے درحقیقت ان کے کاروبار کی نوعیت و ماہیت کا۔

یوں تو تجارتی کاروبار میں سرمایہ کار کی رقم اور قرض خواہ کی رقم دونوں بھی کاربراری کے لئے بظاہر ایک جیسے نظر آتے ہیں اور خاموش و پُرسکون حالات میں ان میں فرق و امتیاز کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے اور کامیابی و کامرانی ہم رکاب رہے اور بھاری مقدار میں نفع حاصل ہو تو فاضل آمدنی کی تقسیم کے وقت حصہ دار تو اپنی

سرمایہ کاری کے حصص بلند شرح سے حاصل کرتے ہیں جبکہ قرض خواہ کو صرف مقررہ شرحِ سود کی رقم ہی ملتی اور منافع سے اور کوئی مزید حصہ نہیں دیا جاتا۔ صورتِ حالات ایسی رہے تو سود خوار قرض خواہ کے مقابلہ میں سرمایہ کار حصہ دار کی حالت ہی قابلِ رشک رہتی ہے اور ربوٰا کی مضرتیں اور ساری خباثتیں کاروبار کی سودمندیوں کی خوشیوں میں دب کر رہ جاتی اور نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہیں۔

لیکن ایک طبیبِ حاذق کسی کہنہ مرض کی اس کی خفتہ کیفیت میں تشخیص نہیں کر پاتا تو مختلف ادویہ کے ذریعہ اسکو ابھار کر اس کی صحیح تشخیص کر لیتا ہے، اسی طرح سود کے بھیانک اثرات ونتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ کرنا ہو تو چونکہ جنسِ خبیث سے اس کا تعلق ہے اس لئے زندگی کے تاریک حالات اور سلبی کیفیات اور مخالف ماحول ہی میں اس کی قباحتوں اور خباثتوں کی لعنتوں کا صحیح صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے جس کا بہت ہی مختصر خاکہ ہم نے اوپر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

یقین ہے کہ سرمایہ کاری کو جو درحقیقت تجارتی کاروبار میں حصہ داری کا نام ہے قرضی لین دین سے خلط ملط نہ کیا جائے گا۔ ان دو قسم کے سرمایوں میں فرق کو نظروں سے اوجھل نہ ہونے دیا جائے تو پھر ان کے نتائج میں فرق و امتیاز کی صورتیں آخری مرحلہ تک باقی رہیں گی اور اپنے میٹھے یا تلخ پھلوں سے اپنی حقیقت ظاہر کرتی رہیں گی۔

قرض ایک جنسی معاملت ہے اور اس کی کئی قسمیں ہو سکتی ہیں، اچھی بھی بری بھی۔ اس کی تین سادہ قسمیں ہو سکتی ہیں —— قرضِ حسنہ...... سادہ قرض...... سودی قرض...

ایک تو سادہ بلا سودی قرض ہے جو دوستی اور تعلقات کی بنا پر مخصوص حلقۂ احباب یا اعزہ واقارب کے دائرہ ہی میں باہمی امداد، خیرسگالی اور دیرینہ تعلقات کو مستحکم کرنے کے ذریعہ کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ ایک انفرادی اور اختیاری طریقہ ہے جو اشخاص کی مرضی اور مصلحتوں پر منحصر رہتا ہے، اس کے نہ کوئی باضابطہ اصول ہیں اور نہ قواعد وضوابط۔ ایک اخلاقی حرکت ہے اور عارضی نوعیت کی حامل ہے۔

لیکن اس کی دو انتہاؤں پر قرض کی دو ایسی نوعیتیں ہیں جو قرض ہونے کے اعتبار سے تو ایک ہیں لیکن کاروباری نوعیت اور غایات ومقاصد کی ماہیت کے اعتبار سے اپنی حقیقت میں بالکل برعکس ہیں اور اپنی کیفیات واثرات میں ایک دوسرے کے بالکل متضاد اور مخالف ہیں، ایک کا سلسلہ سیدھی جانب حسنات کا ہے اور دوسرے کا بائیں یا الٹی جانب سیئات کا۔ اول الذکر طریقہ معاشی کاروبار کو دائرۂ

حسنات میں اپنے برکات و فیضان سے مستفید کرتا رہتا ہے اور مؤاخر الذکر طریقہ کاروبار کو دائرۂ سیئات میں پھنسا کر بدی کے دائرے قائم کرتا جاتا اور اپنی مضرتوں اور لعنتوں سے پُرفریب طریقے پر سارے معاشرہ کو ورطۂ ہلاکت میں مبتلا کر دیتا ہے۔

مگر ہیں یہ دونوں ہی مستقل ادارے۔ ایک نظامِ حق کا دوسرا نظامِ باطل کا۔

قرضِ حسنہ اسلامی نظامِ معیشت کا ایک ایسا مخصوص ادارہ ہے جو کسی بھی اور نظام میں ان خصوصیات و صفات کے ساتھ نہیں پایا جاتا جن کا وہ اس نظامِ حق میں حامل ہے۔ اس کی مضبوط جڑیں دین کی پاکیزہ زمین میں پیوست اور اس کے عمرانی نظام میں پھیلی ہوئی ہیں اور اس کے ثمرات سے نہ صرف اِس زندگی میں افراد اور معاشرہ بہرہ اندوز اور فیضیاب ہوتا ہے بلکہ اس کا فیضان حیاتِ انسانی کے طویل سلسلہ میں معاش سے معاد تک مسلسل جاری رہتا ہے۔ یہ خدمتِ خلق کا ایک ایسا بے لوث معاشی ادارہ ہے جو خدا کے محتاج وضرورت مند بندوں کو خدا کے فضل و کرم سے ہم کنار کرنے کا ذریعہ ہے اور دوسری طرف محتاج و نادار اور غیور افراد کو اپنی عزت و ناموس کی حفاظت سے معاشرتی و معاشی زندگی کے بلند اسلامی اقدار کو برقرار رکھ کر حیاتِ طیبہ سے بہرہ اندوز ہونے کا ایک بہترین وسیلہ ہے۔

قرض حسن اور ربٰوا کے اثرات و نتائج کا بنظرِ غائر مطالعہ کیجئے تو جس طرح آفاق میں ان کے برکاتِ حسنات اور اثراتِ سیئات سے معاشری زندگی متاثر ہوتی نظر آتی ہے اسی طرح عالمِ اَنفُس میں انسانی ذہنوں کی تعمیر اور ان کی کردار سازی میں ان کاروباری اداروں کا اثر ایک تاریخی حقیقت اور زندگی کا ایک واقعاتی پہلو بن کر ظاہر ہوتا ہے۔

آج بھی مغربی سرمایہ داری میں قارونیت کے اثرات باقی ہیں اور ہندوستان کے مہاجنوں، اور ساہوکاروں میں شائی لاک کی روح حلول کی ہوئی نظر آتی ہے۔ اگر ہندوستان میں کسانوں اور زرعی و صنعتی مزدوروں اور تمام ہی غریب طبقات کی زندگی عذابُ الدّین میں مبتلا نظر آتی ہے تو مغربی ممالک کے اعلیٰ سے اعلیٰ طبقات و اقوام میں بھی ربائی لین دین کا تصور اس طرح ایمانِ راسخ کی طرح محکم معلوم ہوتا ہے کہ موت و زیست کی کش مکش بھی اس ایمان و اتقان کو متزلزل نہیں کر سکتی۔

گزشتہ عالم گیر جنگ کا یہ واقعہ معاشی تاریخ کے اوراق پر ثبت ہو چکا ہے کہ ایک ایسے وقت جبکہ نازیوں کی یلغار سے سارا یورپ لرزہ براندام تھا اور پولینڈ کی تباہی، ڈنمارک کی تسخیر اور فرانس کے سقوط کے بعد ہٹلر کی بڑھتی ہوئی طاقت یورپ اور امریکہ دونوں کے لئے ایک مشترکہ خطرہ بن چکی تھی اور اس امر پہ دونوں اقوام متفق تھیں کہ ارضِ برطانیہ امریکہ کا محاذِ جنگ بن چکی ہے اور عین اس وقت جبکہ نازی طیارے چیلوں کی طرح لندن پر منڈلا رہے تھے اور فضائی حملوں کی شدت سے سارا شہر کانپ رہا تھا۔ اور اس موت وزیست کی بازی میں انگریز اپنا تن من دھن سبھی لگا بیٹھے تھے لیکن جنگ کے بڑھتے ہوئے مطالبات ان کو قرض کے لئے امریکہ کے سامنے دستِ سوال دراز کرنے پر مجبور کر رہے تھے، امریکیوں کو قرض کی ایک بھاری رقم منظور کرنے میں تو کوئی تامل نہ ہوا لیکن جب انگلستان کے سر برآوردہ معاشیئین اور مدبرین نے جنگی مقاصد کی ہم آہنگی اور ہلاکت و تباہی کے مشترک خطرات کا واسطہ دے کر ان سے اس بھاری قرضہ کا گراں بار سود معاف کرنے کی درخواست کی تو امریکہ نے یہ کہتے ہوئے صاف انکار کر دیا کہ یہ مطالبہ اصولِ سوداگری کے منافی اور کاروباری اسپرٹ کے خلاف ہے۔

اگر یہ صحیح ہے کہ ایمان و ایقان کا صحیح اندازہ محن وفتن اور ابتلا روآزمائش کی شدید گھڑیوں میں ہی ہو سکتا ہے تو کشمکشِ حیات کی پرآشوب گھڑیوں میں بھی ربٰوا جیسے مقدس ادارہ کی روایات کو برقرار رکھنے میں اپنے پائے ثبات میں لغزش نہ آنے دینا ایمانِ محکم کی علامت نہیں تو پھر کیا ہے؟ حقیقت تو یہ ہے کہ وَاُشْرِبُوْا فِیْ قُلُوْبِھِمُ الرِّبٰوا۔ اور جس طرح نظامِ سرمایہ داری کی رگ و پے میں سود رواں دواں ہے اسی طرح اس نظام کو ماننے والے افراد و اقوام کے دل و دماغ میں بھی ربٰوا رچ بس گیا ہے، اس نے جس معاشرہ کی مزاج سازی کی ہے اور افراد کے جو ذہن تعمیر کئے ہیں ان کے تصور ہی سے یہ چیز خارج ہے کہ کوئی رقمی لین دین ایسا بھی ہو سکتا ہے یا کوئی کاروبار ایسے بھی انجام پا سکتا ہے کہ جس میں ربٰوا نہ ہو! کمرشیل انٹرسٹ ہو، انڈسٹریل انٹرسٹ ہو، یہ کاروباری سود نہیں تو اور کیا ہے۔؟

دوسری طرف ان اذہان کا مطالعہ کیجئے جن کی تعمیر قرضۂ حسنہ نے کی تھی۔ تحریم ربٰوا کے بعد حجۃ الوداع کے موقع پر جب رسالتمآب صلعم کی طرف سے سیدنا عباس رض کی خطیر ربائی رقومات کے سود کی کثیر دولت پر

اجتماعی احکامات کا نفاذ عمل میں آیا تو سیرتِ پاک کے اس اعلیٰ نمونہ سے مومنین کے اذہان میں ایسا انقلاب آیا کہ مال و دولت سے متعلق ان کے تصورات کا رخ ہی ہمیشہ کے لئے سیئات کی راہوں سے حسنات کے راستوں کی جانب مڑ گیا۔ صحابہ کرام اور اس اُمت کے صالحین و مومنین نے اس سلسلہ میں اپنے ملکوتی خصائل کی ایسی بہترین شہادتیں صفحۂ تاریخ پر ثبت کر دی ہیں کہ جن کو زمانہ مٹا ہی نہیں سکتا۔ جب مال و دولت کی محبت سے مومنین کے قلوب خالی ہو گئے تو خدا کی محبت نے اپنے انوار سے اس خلاء کو پُر کرنا شروع کر دیا۔ اس سلسلہ میں سیدنا ابوبکر رضؓ کی صدیقیت، حضرتِ جنید بغدادی کی ڈاکو کے قلب کو منقلب کرنے کی مشہور کرامت اور سیدنا عبدالقادر گیلانی رحؒ کی اس آزمائشِ دولت میں استقامت و استغنائے قلبی کی صفت اسلامی کردار کے اعلیٰ نمونے پیش کرتی ہیں۔

حضرتِ شیخ عبدالقادر جیلانی رحؒ کا ایک مشہور واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دفعہ جب آپ وعظ و تذکیر میں مصروف تھے تو دورانِ تقریر ہی میں کسی نے آپ کو یہ خبر دی کہ جس جہاز میں آپ کا مالِ تجارت آ رہا تھا وہ غرقِ آب ہو گیا تو آپ نے یہ خبر سُن کر کچھ توقف کے بعد الحمدللہ کہا اور وعظ میں مصروف ہو گئے کچھ دیر کے بعد اسی محفلِ وعظ میں آپ کو یہ خوش خبری سنائی گئی کہ وہ پہلی خبر غلط نکلی اور صحیح اطلاع یہ ہے کہ وہ جہاز گودی سے آ لگا اور آپ کا مال و اسباب محفوظ پہنچ گیا، یہ اطلاع سُن کر ذرا سے تامل کے بعد آپنے پھر الحمدللہ کہا اور وعظ جاری رکھا۔ جب ختمِ وعظ پر آپ سے ان دُو مختلف النوع اطلاعوں کے پہنچنے اور ہر دُو اطلاعوں پر کلمۂ تحمید ادا کرنے کا سبب دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے ان ہر دو اطلاعوں پر اپنی قلبی کیفیت کا جائزہ لیا تو محسوس ہوا کہ مال کی غرقابی سے نہ دل میں رنج و تکدر کی کیفیت پیدا ہوئی اور نہ مال کے بچ آنے کی خوشخبری سے دل دھڑک اٹھا۔

ایسے پاکیزہ ذہنوں کی تعمیر ایسے ہی معاشی ماحول میں ہو سکتی ہے جس میں ایک طرف تو رِبوا سے ربیہ تک ہر قسم کے ادارۂ سیئات کے دروازے مضبوطی سے بند کر دیئے جاتے ہیں اور دوسری طرف انفاق فی سبیل اللہ کے تمام ادارۂ حسنات کے دروازے ہر طرف کھول دیئے جاتے ہیں۔

جس معاشی بازار میں فاضل پیداوار، "فضول دولت" اور فالتو مال کی ساری ہی رسد گردش میں رہے گی۔

وہاں زرِ قرض کی شرح معاوضہ (سود) کا رجحان خود بخود صفر ہی کی طرف رہے گا بلکہ کوئی تعجب نہیں کہ رسد کا اضافہ منفی شرح کی طرف چلا جائے کہ طلب کرنے والے ہی نہیں ملیں۔ حضرتِ عمر بن عبدالعزیز کے دور نے اس منظر کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ لوگ زکوٰۃ کی رقم لے کر نکلتے تھے اور کوئی لینے والا نہیں ملتا تھا۔

ربٰوا کے مسائل کا اسلامی نظامِ معیشت کے ان ایجابی پہلوؤں کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے تو ان مقدمات وحدود میں اس کے سلبی پہلوؤں کی قباحتیں اور کراہتیں اس نظام میں اس کی تحریم وامتناع کا مطالبہ کرنے لگتی ہیں کہ جس کے بعد نہ بنک ریٹ باقی رہ سکتا اور نہ کمرشیل انٹرسٹ، بلکہ ان کی جگہ قرضِ حسنہ کے ادارے اور شراکت ومشترکہ سرمایہ کاری کے ادارے ہر طرف مقبول ہو کر رواج پذیر ہوتے جاتے ہیں۔ جن کی بدولت ایک راست باز معیشت میں سرمایہ کار حصہ داروں کو شرحِ سود سے کہیں زیادہ منافع کے حصص، دولت کمانے کے مواقع دستیاب ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی فاضل آمدنیاں جو جائز ذرائع معیشت کی بدولت حاصل ہوں ان کو خدا کے فضل کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے اور بے خوف وخطر ان کو تصرف میں لایا جاسکتا ہے۔

مولانا ابوالکلام آزادؒ اور مولانا عبیداللہ سندھیؒ

افکار و شخصیات کا تقابلی مطالعہ —— چند اشارات

(از جناب ابو سلمان صاحب شاہجہانپوری)

دو شخصیتوں کا موازنہ اور مقابلہ کسی ایک شخصیت کے ارادت مندوں کے لئے دل شکنی کا باعث بھی ہو سکتا ہے لیکن ایک شخصیت کے سہارے دوسری شخصیت کو سمجھنے اور اس کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں جو مدد ملتی ہے اس کی افادیت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اور اگر احتیاط کی جائے تو کسی ایک شخصیت کے عقیدت مندوں کی دل شکنی کے بغیر بھی شخصیات کے مطالعہ کا یہ مفید اور دلچسپ طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ ذیل کی سطروں میں ہم اسی قسم کی ایک کوشش کر رہے ہیں۔ لیکن یہاں تفصیلی مطالعہ مقصود نہیں ہے بلکہ محض اشارات مقصود ہیں۔

برصغیر پاک و ہند کے علماء میں مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا عبیداللہ سندھی دو ایسی شخصیتیں ہیں جن کے افکار و خیالات، عقائد و نظریات، اندازِ فکر و نظر اور زندگی کی اٹھان میں سب سے زیادہ مناسبت اور مطابقت پائی جاتی ہے۔

مولانا سندھی عمر میں مولانا آزاد سے تقریباً ۱۶ برس بڑے تھے، مولانا سندھی مارچ ۱۸۷۲ء میں اور مولانا آزاد ستمبر ۱۸۸۸ء میں پیدا ہوئے، مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین دہلوی مذہبی زندگی میں رسمی و روایتی طریقے کو پسند کرتے تھے۔ مذہبی عقائد و اعمال میں یہ رسمی طریقہ وہی تھا جس نے بعد میں "بریلویت" کا نام اختیار کیا اور آج "بریلوی مکتبۂ فکر" کے نام سے اس گروہ کو عام طور پر جانا پہچانا جاتا ہے۔ لیکن مولانا آزاد کو یہ رسمی مذہبی زندگی پسند نہ آئی، ان کی فطرت صالحہ نے شروع ہی میں یہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ اسلام محض چند رسوم کا نام ہے۔ اگرچہ مولانا آزاد کی تعلیم میں شروع ہی سے

بڑا اہتمام اور تربیت میں بڑی سختی کی گئی تھی، ابتدائی تعلیم خود ان کے والد نے دی، جب ذرا آگے بڑھے تو دوسرے اساتذہ کو مقرر کیا گیا، لیکن ان کی علمی استعداد اور خاص طور پر ان کے مذہبی عقائد کو خوب جانچ پرکھ لیا گیا تھا۔ گھر میں کسی ایسے شخص کا گذر نہ تھا جس کے عقائد کے بارے میں شک وشبہ ہو، باہر آنے جانے کی بھی آزادی نہ تھی، باہر نکلتے تو خادم ساتھ ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ سختیاں اور بندشیں ہمیشہ باقی نہ رہ سکتی تھیں، خود بخود حالات ایسے پیدا ہوتے گئے کہ باہر کی دنیا سے ربط وضبط بڑھا اور گنبد سے باہر کی بھی ہوا لگی۔ ۱۱ سال کی عمر میں شعر وشاعری کا شوق پیدا ہوا۔ اس شوق نے علمی وادبی کتب ورسائل تک رہنمائی کی، اس زمانے کے تمام مشہور مصنفین کی کتابیں مطالعہ میں آئیں۔ سرسید کی شخصیت سے خاص طور پر متاثر ہوئے، انہی کی کتب ورسائل سے امام غزالیؒ کے بعض رسائل دیکھنے کا شوق ہوا۔ کتب بینی کے اس شوق نے ایک اہلِ حدیث عالم کا کتب خانہ خرید وایا۔ اس میں نواب صدیق حسن خاں مرحوم کی کتابیں موجود تھیں اس طرح خود بخود حالات ایسے پیدا ہو گئے جو ان کو اپنے والد کے مقابلے میں دوسری انتہا پر لے جانے میں ممد ومعاون ثابت ہوئے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور خانوادۂ ولی اللہی سے وہ پہلے ہی واقف تھے، ان کے والد اسی سلسلۂ درس وتدریس سے تعلق رکھتے تھے لیکن مولانا آزاد کی تعلیم وتربیت میں انکو خانوادۂ ولی اللہی سے ایک خاص انداز میں واقف کرایا گیا تھا۔ حضرت نواب صاحب اور دیگر حضرات کی کتب ورسائل سے ان کو خانوادۂ ولی اللہی کے علوم وافکار اور ان کی خدماتِ جلیلہ کے ایک دوسرے پہلو سے بھی واقفیت ہوئی جو ابھی تک ان کی نظروں سے شاید بالکل اوجھل تھا۔

مولانا آزاد کی طبیعت نے جو نیا رُخ اختیار کرنا شروع کیا تھا اس میں ایک شخصیت کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا جا سکتا یہ شخصیت مولانا محمد یوسف جعفری رنجور کی تھی۔ مولوی صاحب مرحوم پٹنہ کے ایک سرفروش اور مجاہد خاندان سے تعلق رکھتے تھے، آپ کے والد کا نام مولوی یحییٰ علی تھا۔ جو حضرت سید احمد بریلوی کی تحریکِ اصلاح وجہاد کے ایک خاص رکن تھے، حضرت سید صاحب کی شہادت کے بعد تحریک دو حصوں میں بٹ گئی، صادق پوری جماعت کے امیر مولانا ولایت علی تھے ان کے انتقال کے بعد ان کے بھائی عنایت علی امیر بنے۔ جب انھوں نے سرحد کو ہجرت کی تو جماعت کا تمام نظام مولوی یحییٰ علی کے ہاتھ میں آ گیا۔ ۱۸۵۷ء کی تحریکِ حریت میں حصہ لینے کے جرم میں کالے پانی کی سزا دی گئی تھی اور وہیں ان کا انتقال ہوا تھا۔ مولوی رنجور مرحوم بورڈ آف اگزامینیشن کے چیف مولوی تھے، آپ

کہنہ مشق شاعر تھے اور کلکتہ کی علمی، ادبی اور مجلسی زندگی میں ایک خاص مقام رکھتے تھے۔ مولانا آزاد کو شعر و شاعری کا شوق ہوا اور مشاعروں میں شرکت شروع کی تو مولوی رنجور مرحوم سے بھی ملاقات ہوئی اور رفتہ رفتہ گہرے مراسم اور مخلصانہ تعلقات قائم ہو گئے۔ مولانا آزاد کے جو مکاتیب مولوی رنجور کے نام ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کے خیالات کی تبدیلی اور ان کے والد کے الفاظ میں "گمراہی" کا باعث مولوی صاحب مرحوم تھے۔ غرضیکہ مولوی رنجور کے ذریعہ حضرت سید احمد شہیدؒ کی تحریکِ اصلاح و جہاد، ان کی جماعت کی مجاہدانہ سرگرمیوں، حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کی سرفروشانہ و جاں سپارانہ زندگی، اصلاحِ مسلمین کے سلسلے میں ان کی عظیم الشان خدمات اور ان کی مومنانہ فراست اور مجاہدانہ کردار سے پہلی مرتبہ صحیح معنوں میں واقف ہوئے، مولانا آزاد کے والد، حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کے کفر پر ایمان رکھتے تھے اور اس معاملہ میں ان کے غلو اور تشدد کا جو عالم تھا وہ مولانا ملیح آبادی کی روایات (آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی) سے بخوبی معلوم ہو سکتا ہے۔ مولانا آزاد بھی اس پر افسوس کئے بغیر نہ رہ سکے۔ اپنے والد کی انتہا پسندی کے مقابلہ میں مولانا آزاد حضرتِ شہیدؒ کو مجدد و سلطانِ وقت اور اسکندرِ عزم کے لقب سے یاد کرتے ہیں، حضرت شاہ ولی اللہؒ کے کام کو مولانا آزاد نے تجدید و تدوینِ علوم و معارف اور تعلیم و تربیت اصحابِ استعداد تک محدود رکھا ہے لیکن حضرتِ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے کام کو عملاً تجدیدِ اسلام و احیائے دین اور فعلاً عمل و نفاذ اور ظہور و شیوع سے تعبیر کیا ہے بلکہ یہاں تک کہہ دیا کہ اگر حضرتِ مجدد شہید کے زمانہ میں حضرت شاہ ولی اللہ بھی ہوتے تو انہی کے جھنڈے تلے ہوتے: مولانا آزاد کو فکر و نظر کے اس مقام تک پہنچانے میں یقیناً دوسرے عوامل بھی تھے جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ لیکن اس معاملہ میں مولوی محمد یوسف جعفری رنجور کی شخصیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مولوی صاحب مرحوم کی تحریک پر مولانا آزادؒ نے "الدر المنثور فی تراجم اہلِ صادقفور معروف بہ تذکرۂ صادقہ" پر ایک تقریظ اور قطعۂ تصنیف (۱۳۱۹ھ مطابق ۱۹۰۱ء) اور قطعۂ تاریخِ طباعت (۱۳۲۰ھ مطابق ۱۹۰۲ء) بھی لکھا تھا جو تذکرۂ صادقہ میں شامل ہے۔ مولوی صاحب مرحوم کی فرمائش پر مولانا نے ایک تقریظ فارسی نظم میں بھی لکھی تھی، جس کی طرف مطبوعہ تقریظ میں اشارہ موجود ہے، لیکن یہ تقریظ دقتِ گنجائش کی وجہ سے شاملِ کتاب نہ ہو سکی تھی، یہ نایاب و غیر مطبوعہ فارسی زبان میں منظوم تقریظ مولوی صاحب مرحوم کے ذخیرۂ علمی سے دستیاب ہو گئی ہے۔ پھر انھوں نے ۱۹۰۲ء میں لسان الصدق میں تذکرۂ صادقہ پر شاندار تبصرہ فرمایا۔

مولانا عبید اللہ سندھیؒ کو بھی اس قسم کے حالات سے سابقہ پڑا۔ مولانا سندھی ایک سکھ خاندان میں پیدا ہوئے لیکن یہ رسمی مذہب ان کو مطمئن نہ کر سکا، غور وفکر کا مادہ ان کے اندر ابتدائی عمر سے تھا، ان کی صالح فطرت نہ کسی غلط بات کو قبول کر سکتی تھی نہ انقلابی طبیعت کسی رسمی چیز پر مطمئن ہو سکتی تھی، انھوں نے بہت چھوٹی عمر میں یہ محسوس کر لیا کہ مذہب محض چند رسوم کا نام نہیں ہو سکتا۔ مذہب زندگی کے ایک عقیدہ کا نام ہے اور عقیدہ کی بنیاد حقائق پر ہونی چاہئے نہ کہ محض چند رسوم و روایات پر —— زندگی کا عقیدہ بنانے کے لئے انھیں ایک ایسے مذہب کی ضرورت تھی جس کی بنیاد رسوم و روایات کی بجائے حقائق پر ہو۔ اُن کی طلب و جستجو نے انھیں اس حقیقت سے آگاہ کیا کہ وہ حقیقی اور سچا مذہب جس کی انھیں طلب و تلاش ہے۔ ان کا اپنا آبائی مذہب نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس وقت تک مولانا سندھی نہ تو سکھ مذہب اور ہندو مذہب کا گہرا مطالعہ کر سکے تھے نہ اسلام ہی سے قریبی اور صحیح واقفیت تھی لیکن معمولی اور سطحی سوالات کا جواب بھی سکھ اور ہندو مذہب کے مقابلے میں انھیں اسلام میں اطمینان بخش نظر آتا تھا۔ اس مقام پر پہنچ کر انھیں ایک سخت کش مکش سے گذرنا پڑا۔ ایک طرف ماں کی تمنائیں، اور اس کے ارمان تھے، بہنوں کی محبتیں اور ان کا پیار تھا اور ماموں کی شفقتیں تھیں، لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد ان محبتوں، شفقتوں، لاڈ اور پیار کا مرکز بنا رہنا تو درکنار، اس گھر میں بھی نہ رہ سکتے تھے، یہ دو ایسی انتہائیں تھیں، جن کی درمیانی راہ بھی کوئی نہ تھی، اگر ماں، بہنوں اور ماموں کی محبت کی طرف دیکھتے ہیں تو زندگی کے صحیح اور بلند عقیدے سے محروم رہتے ہیں اور عقیدے کی صحت و زندگی کا خیال کرتے ہیں تو اعزہ کی محبتوں کا انھیں مایوس کن جواب دینا پڑتا ہے لیکن اس بچّے کی صالح فطرت عقیدہ اور نظریہ کے بارے میں کسی غلط چیز کو قبول بھی نہ کر سکتی تھی۔ چنانچہ اس نے گھر چھوڑ دینے کا قطعی اور آخری فیصلہ کر لیا۔ اُن کا فیصلہ اٹل اور عزم راسخ تھا، ایک شب تنِ تنہا گھر سے نکل کھڑے ہوئے۔

مولانا آزاد کو بھی زندگی کے ابتدائی دور میں اسی قسم کی کش مکش سے گذرنا پڑا۔ جو عقیدہ ان کے دل میں جگہ پار ہا تھا، وہ ان کے والد مرحوم و مغفور کی نظر میں اتنا ہی قابلِ نفرت تھا، جتنا کہ مولانا سندھی کے ماموں اور ماں کی نظر میں "اسلام" ہو سکتا تھا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس سے بھی زیادہ قابلِ نفریں، ایک سکھ ایک مسلمان کو گوارہ کر سکتا ہے لیکن مولانا خیر الدین مرحوم کی خوش عقیدگی اسلام کے بارے میں ان تصورات کو گوارا نہ کر سکتی تھی جو اُن کے بیٹے (ابو الکلام آزاد)

کے دل کو اچھے لگتے اور صحیح معلوم ہوتے تھے، اس زمانہ میں مولانا آزاد کو سخت ذہنی کلفتوں اور کشمکشوں سے گذرنا پڑا۔ ابھی تک وہ باپ، بھائی اور بہنوں کے چہیتے تھے لیکن جوں ہی ان کے موروثی عقائد میں تبدیلی ہوئی وہ گھر بھر کی نفرتوں کا مرکز بن گئے، لیکن عقیدے کے معاملہ میں انھوں نے بھی کسی ایسی چیز کو گوارا نہ کیا جو ان کے خیال میں صحیح نہ تھی، یہ کش مکش صرف چند دن کی نہ تھی بلکہ برسوں انھیں ان حالات سے مقابلہ کرنا پڑا، ان کی خاندانی زندگی اور روایات ایک طرف تھیں اور ان کی بے میل طبیعت اور صالح فطرت دوسری طرف رہنمائی کر رہی تھی، انھوں نے اپنی صالح فطرت کی آواز پر لبیک کہا اور ان تمام مشکلات اور مصائب کو برداشت کر لیا جو اس راہ میں انھیں پیش آئے۔

مولانا آزاد اور مولانا سندھی کی سیرتوں کا یہ پہلو پوری طرح نمایاں ہے کہ وہ اصول اور عقیدے کو حالات کے کسی موڑ پر اور کسی مرحلے میں چھوڑنا گوارا نہ کر سکتے تھے، وہ دوسروں کو اس بات کا حق دیتے تھے اور اس سے ہمیشہ خوش ہوتے تھے کہ ان کے اصول اور فکر و نظر سے اختلاف کیا جائے لیکن یہ بات ان کے نزدیک دیانت کے خلاف تھی کہ علم و بصیرت کے خلاف محض کسی دباؤ یا لالچ کی بنا پر اصول ترک کر دیا جائے۔

بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مولانا سندھی اور مولانا آزاد دونوں کے حالات میں بہت بڑا فرق ہے، ایک کو اپنا آبائی مذہب ترک کر کے ایک دوسرا مذہب اختیار کرنا پڑا، دوسرے نے اسلام کے صرف ایک فرقے کے عقائد سے انکار کیا اور اسلام ہی کے دوسرے فرقے کے عقائد کو اپنا لیا، لیکن واقعۃً دونوں میں کوئی فرق نہ تھا۔ مولانا آزاد کے والد کی نظر میں دوسرا مسلک رکھنے والے مسلمان ویسے ہی کافر تھے جیسے ہندو یا سکھ ہو سکتے تھے۔ کم از کم مولانا خیر الدین حضرت اسمٰعیل شہیدؒ کے بارے میں ایسا ہی عقیدہ رکھتے تھے۔

مولانا سندھی حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ کے ذریعے شاہ ولی اللہؒ کے فکر، سید احمد بریلوی کی تحریکِ اصلاح و جہاد اور شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے کارناموں سے واقف ہوئے، مولانا آزاد کی شناسائی بھی ابتدا ہی میں امام الہند حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ اور ان کے خانوادۂ تربیت یافتگان اور اس سلسلے کے دوسرے بزرگوں سے ہو گئی۔

اس طرح برصغیر پاک و ہند کی یہ دونوں بزرگ ہستیاں ایک ہی سرچشمہ سے فیضیاب ہوئیں۔ یہی وجہ تھی کہ دونوں کے افکار اور اندازِ فکر میں بڑی مطابقت پائی جاتی ہے، بلکہ دونوں کے کردار میں بھی اس قدر مطابقت پائی جاتی ہے جو برصغیر کے دیگر دو علماء میں نظر نہیں آتی۔

مولانا عبید اللہ سندھی مولانا آزاد سے واقف اور ان کی الہلال کی تحریک سے متاثر ہوئے، انھوں نے مولانا آزاد کے طریقۂ کار سے نہ صرف اتفاق کیا بلکہ اس کا ساتھ دیا۔ مولانا آزاد کی "حزب اللہ" اور مولانا سندھی کی "دائرۃ المعارف" ایک ہی تحریک کی دو صورتیں تھیں، دونوں کے مقاصد ایک ہی تھے، فرق صرف یہ تھا کہ مولانا آزاد نے حزب اللہ کی تنظیم کسی جامعہ یا دارالعلوم کے طلباء تک محدود نہ رکھی جبکہ مولانا سندھی نے دارالعلوم دیوبند کے قدیم طلباء کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا اور ان کی تنظیم و تربیت کے لئے ہمہ تن مصروف ہو گئے لیکن ۱۹۱۵ء میں مولانا سندھی حضرت شیخ الہند کے حکم سے کابل چلے گئے اوائل ۱۹۱۶ء میں مولانا آزاد کو کلکتہ سے نکل جانے کا حکم ملا۔ مولانا رانچی چلے گئے اور کچھ دن بعد وہیں نظر بند کر دیئے گئے۔ ان وجوہ سے حزب اللہ اور دائرۃ المعارف کی تحریک و تنظیم ختم ہو گئی۔

تحریک الہلال کے متعلق حضرت شیخ الہندؒ کا یہ قول بہت مشہور ہے کہ "ہم سب اپنا اصل کام بھولے ہوئے تھے، الہلال نے یاد دلایا" ہند پاکستان کے چوٹی کے علماء میں حضرت شیخ الہندؒ کی واحد شخصیت تھی جس نے تحریکِ الہلال کی اہمیت کو سب سے پہلے محسوس کیا اور یہ خیال کئے بغیر کہ داعی ایک ایسا نوجوان ہے جس کی عمر ۲۵، ۲۶ برس سے زیادہ نہیں، مولانا کی دعوت کو قبول کر لیا۔

ترجمان القرآن جلد دوم میں سورۂ توبہ کی آیت ۴۹ کے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں :

"۱۹۱۴ء کی بات ہے کہ مجھے خیال ہوا، ہندوستان کے علماء و مشائخ کو عزائم و مقاصدِ وقت پر توجہ دلاؤں، ممکن ہے چند اصحابِ رشد و عمل نکل آئیں، چنانچہ میں نے اس کی کوشش کی، لیکن ایک تنہا شخصیت کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد سب کا متفقہ جواب یہی تھا کہ یہ دعوت ایک فتنہ ہے۔ ائذن لی ولا تفتنی۔ یہ مستثنیٰ شخصیت مولانا محمود حسن دیوبندی کی تھی۔" (صفحہ ۹۵)

عام طور پر لوگ الہلال کی دعوت اور اس سے متعلق علماء کے تاثر سے واقف ہیں لیکن وہ اس سے واقف نہیں کہ علماء کو عزائم و مقاصدِ وقت کی طرف مولانا سندھی کے ذریعے مولانا آزاد نے توجہ دلائی تھی۔ مولوی محی الدین احمد قصوری کے نام ایک خط میں التزام جماعت اور اتباعِ سوادِ اعظم کے سلسلۂ بحث میں مولانا فرماتے ہیں :-

"۱۹۱۴ء میں جب میں نے ہندوستان کے بعض اکابر علماء و مشائخ کو عزم و سعی کی دعوت دی، بعض سے خود ملا، اور بعض کے پاس مولانا عبید اللہؒ سندھی کو بھیجا تو اکثر نے بعینہٖ یہی بات کہی تھی جو آپ کہہ رہے ہیں، یعنی علماء و مشائخ کی اتنی بڑی تعداد ملک میں موجود ہے، کسی نے بھی آج تک یہ دعوت نہیں دی۔ اب سوادِ اعظم کے خلاف قدم کیوں اٹھایا جارہا ہے؟ ان ھذا الا اختلاق![1]"

لیکن یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ مولانا سندھی کا تعارف مولانا آزاد سے خود حضرت شیخ الہندؒ نے کرایا تھا۔

مولانا عبید اللہ سندھی نے کابل میں ایک مدت گذارنے، بین الاقوامی سیاسی حالات خصوصاً اسلامی ممالک کی سیاست کا قریب سے مطالعہ کرنے اور کھلے دل و دماغ کے ساتھ حالات کا جائزہ لینے کے بعد اپنے لئے کچھ اصول ترتیب دیئے اور ایک مخصوص طریقۂ کار اختیار کیا۔ تقریباً انہی دنوں مولانا آزاد نے رانچی کے گوشۂ تنہائی میں بیٹھ کر حالات پر از سرِ نو غور کیا۔ اور ہندوستان کے مخصوص حالات میں اپنے لئے ایک مذہبِ عمل ترتیب دیا۔ اس بات کو محض اتفاق قرار نہیں دیا جاسکتا کہ دونوں بزرگ ایک ہی نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔ مولانا آزاد کے مذہبِ عمل اور مولانا سندھی کے اصول و طریقِ کار میں بڑی مطابقت پائی جاتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ دونوں کی نظر عمیق تھی، دونوں کا اندازِ فکر اور طریقِ تجزیۂ حالات ایک تھا۔ اور دونوں ولی اللہی فکر اور مسلک سے متاثر تھے، اس لئے جوں ہی حالات نے دونوں کو غور و فکر پر مجبور کیا۔ دونوں ایک ہی نتیجہ پر پہنچے اور دونوں ان اصولوں پر قائم ہو گئے، حالانکہ دونوں بزرگوں کی زندگی مختلف حالات میں بسر ہوئی اور دونوں کی زندگی میں ایسے بیشمار مواقع آئے کہ ہر شخص ان حالات میں ثابت قدم نہیں رہ سکتا تھا۔ لیکن چوں کہ دونوں کو اپنے نظریات اور بنیادی اصولوں پر کامل یقین تھا اس لئے فروعات میں کوئی ایسی بات گوارا نہ کی جو ان کے بنیادی اصولوں اور نظریوں کے خلاف ہوئی۔ اس اصول پسندی اور استقامت کی وجہ سے دونوں کو عوام و خواص کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور بعض بڑے کٹھن مرحلے آئے لیکن انھوں نے نے اپنے نظریات کو نہ چھوڑا اور اصل پر فرع کو کبھی ترجیح نہ دی۔

---

[1] تبرکاتِ آزاد ص۲۴۸ مرتبہ مولانا غلام رسول مہر صاحب۔

مولانا آزاد اور مولانا سندھی کے اندازِ فکر کی ایک بڑی خوبی اس کی وسعت اور ہمہ گیری ہے، دونوں بزرگ معاملات و مسائل پر غور کرتے ہوئے اس کے پس منظر کو نظر انداز نہیں کرتے۔ نیز مسئلے کی عملی حیثیت کو کبھی نظر انداز نہیں ہونے دیتے تھے، ان کے نزدیک زندگی اور زندگی کے مسائل و مطالبات کا جواب صرف جذبات اور منطق سے نہیں دیا جاسکتا، ان کے اندازِ فکر کی اس خصوصیت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ جب وہ انسانی صلاح و فلاح کی کسی ایک سطح پر سوچتے ہیں تو اس سے بلند تر سطح و تقاضوں اور ادنیٰ سطح کی ضرورتوں سے آنکھیں بند نہیں کرلیتے۔ یعنی اگر وہ ملکی اور قومی سطح پر انسان کی صلاح و فلاح کی بات سوچیں گے تو اس سے بلند تر (بین الاقوامی) سطح کے تقاضے یا اس سے ادنیٰ (جماعتی) سطح کے حالات اور ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کریں گے۔ لیکن وہ انفرادی مفاد کے مقابلے میں اجتماعی اور کسی مخصوص گروہ یا جماعت کے مفاد کے مقابلے میں عمومی مفاد کو پیشِ نظر رکھتے ہیں۔

دونوں بزرگ ملتِ اسلامیہ کے رہنما تھے، لیکن رہنمائی کے عام تصور سے ان کا دماغ نا آشنا تھا، رہنمائی کے عام تصور سے میری مراد ملت کے مطالبات اور خواہشات کی محض ترجمانی اور پیروی ہے۔ حالانکہ کبھی یہ خواہشات غلط بھی ہوتی ہیں اور مطالبات کسی دوسری جماعت کے بہت بڑے نقصان کا باعث بھی ہوسکتے ہیں۔ رہنمائی کے عام تصور کے مطابق جانتے بوجھتے ہوئے بھی ایک رہنما کو ان غلط رجحانات اور مطالبات میں قوم کی رہنمائی کرنی چاہئے۔ حقیقتاً یہ مقام قوم کے رہنما کا نہیں ہوتا بلکہ قوم کے ترجمان اور وکیل کا ہوتا ہے۔ مولانا آزاد اور مولانا سندھی ان معنوں میں قوم کے رہنما نہ تھے۔ انھوں نے اپنی بصیرت اور علم کے مطابق قوم کی رہنمائی کی، لیکن محض ترجمان بننے کا ننگ گوارا نہ کیا۔

اس قسم کی شخصیت کبھی کسی قوم یا گروہ کی مقبول ترین رہنما شخصیت نہیں بن سکتی۔ لیکن رہنمائی کا جامہ ایسی ہی شخصیت پر زیب دیتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کو اپنا کر دونوں شخصیتوں کے بارے میں غور کریں تو معلوم ہوگا کہ انکے کردار میں کوئی اینچ پیچ نہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ دونوں کو زندگی میں کبھی اصول و نظریات کی صحت میں شبہ نہیں ہوا۔ لیکن وہ حضرات جو رہنمائی کے مقام کے مقابلہ میں ترجمان کے منصب سے زیادہ قریب ہوتے ہیں، ان کے خیالات اُلجھے ہوئے اور کردار بڑا پیچیدہ ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قوم کے مختلف طبقات میں ہر وقت خیالات کا تصادم اور مفادات کی کشمکش جاری رہتی ہے اور ان رہنماؤں کو اس کی تائید ترجمانی کرنی پڑتی ہے۔ اس طبقاتی

کشمکش اور تصادم سے ان کا ذہن وفکر اور کردار متاثر ہوتا رہتا ہے۔ مولانا آزاد اور مولانا سندھی چوں کہ اس قسم کے رہنما نہ تھے اس لئے قوم کے طبقاتی خیالات کے تصادم اور گروہی مفادات کی کشمکش سے ان کا ذہن وفکر کبھی متاثر نہیں ہوا، نہ اُن کے کردار پر اس کا اثر پڑا۔ قوم کے اندرونی اور بیرونی تصادموں اور کشمکشوں میں وہ اپنے بلند اصول و افکار کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔

تاریخ کا مطالعہ دونوں کا بہت وسیع وعمیق ہے۔ واقعات وحالات کے متعلق اندازِ فکر وتجزیہ دونوں کا ایک سا ہے۔ وہ محض تاریخ کے بیانات اور اشخاص ورجال کے دعاوی ہی کو نہیں دیکھتے بلکہ اس کا حقیقی پس منظر تلاش کرتے ہیں اور بڑے کھُلے دل ودماغ کے ساتھ نتائج قبول کرلیتے ہیں۔ حالات اور واقعات کا تجزیہ کرنے میں اپنی خواہشوں اور تمنّاؤں کو اثر انداز نہیں ہونے دیتے، ان کے نزدیک ہر کشمکش اور خوں ریزی جو اسلام کے نام پر کی گئی اس کے پس منظر میں اسلامی جذبہ ہی کارفرما نہ تھا۔ بعض اوقات یہ مخصوص سیاسی رجحانات اور گروہی مفادات کی کشمکش اور جنگ ہوئی اور اس میں اسلام کو بطور ایک آلے کے استعمال کیا گیا۔ مثلاً سرمدؒ کا قتل کوئی اسلامی مسئلہ نہ تھا، اس کا پس منظر قطعی سیاسی تھا۔ عالمگیر ایک مذہبی اور راسخ العقیدہ شخص تھا لیکن داراشکوہ کے مقابلے میں اس کی جدوسعی قطعی سیاسی تھی۔ مذہبی شخص ہونے کے ساتھ وہ ایک سیاسی اور عملی انسان بھی تھا۔ جانتا تھا کہ اگر وہ داراشکوہ کے مقابلے میں نہ آئے اور سیاست وحکومت سے بے نیاز ہاتھ کھینچ لے، جب بھی اسے کسی گوشے میں اطمینان وسکون سے نہ بیٹھنے دیا جائے گا۔ اور بہر صورت اسے حکومت کے راستے کا بھاری پتھر ہی سمجھا جائے گا۔ کشمکش اور جنگ لازمی تھی پس اس نے فیصلہ کرلیا کہ وہ خود ہی حکومت و اقتدار کے دوسرے مدعی کو کیوں نہ اپنے راستے سے ہٹا کر اطمینان وسکون حاصل کرے۔ چنانچہ اس نے ایسا ہی کیا۔ اگر داراشکوہ ٹھیک وہی عقائد رکھتا ہوتا جو عالمگیر کے تھے جب بھی اس کشمکش سے نہ بچا جاسکتا تھا۔ جنگ لازمی تھی۔ پس عالمگیر نے وہی کیا جو ایک مدبر بادشاہ کو کرنا چاہیے تھا۔ داراشکوہ کے مقابلے میں عالمگیر کی جدوسعی کے بارے میں جو عام تصور ہے، مولانا اس سے پوری طرح متفق نظر نہیں آتے۔

مولانا عبیداللہ سندھی زندگی میں غلط رسوم کی تردید ضرور کرتے ہیں لیکن رسوم کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے۔ مولانا آزاد یہاں بھی ان کے بہت قریب ہیں۔ وہ کہتے ہیں زندگی بلا مقصد بسر نہیں ہوسکتی، دل کے

اٹکاؤ کے لئے کسی نہ کسی چیز کا ہونا ضروری ہے۔ عوام کی زندگی میں رسوم بڑی اہمیت رکھتی ہیں، وہ رسوم کو اتنا ہی عزیز رکھتے ہیں جتنا کوئی صاحبِ بصیرت عقیدہ اور مقصد کو عزیز رکھتا ہے۔ اس لئے عوام کی زندگی کو رسوم سے یکسر خالی نہیں کیا جا سکتا۔ اگر کوئی غلط رسم عوام کی زندگی میں وجہ مفاسد بن گئی ہو اور اس کو ختم کرنا ہو تو یکمراُس کے خلاف جدوجہد کی بجائے یہ بہتر ہوگا کہ اس کے رُخ کو موڑا جائے، عوام کی زندگی سے کسی رسم کو بالکل نکال ڈالنا ممکن نہیں، اس قسم کی کوششوں میں کامیابی مشتبہ اور اس کے نتیجہ میں اشتعال، منافرت، کشمکش اور بہت سے سماجی و معاشرتی مسائل کا اٹھ کھڑا ہونا اور دیگر خرابیوں کا پیدا ہو جانا قطعی ولازمی ہوتا ہے۔ اس بارے میں مولانا آزاد اور مولانا سندھی دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہے، اس لئے کہ دونوں ایک ہی سرچشمہ یعنی حضرتِ شاہ ولی اللہ دہلوی کے علوم و افکار سے سیراب ہوئے ہیں، مولانا سندھی کے بارے میں تو یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ حضرت شاہ صاحب سے کس قدر متاثر ہیں۔ مولانا آزاد بھی صحیح مسلک کی طرف رہنمائی کرنی چاہتے ہیں تو مجدد علوم و معارف اور معلم و مربی اصحاب استعداد، حضرت شاہ ولی اللہ کی تفہیمات کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، فرماتے ہیں :-

"جو رسوم و زوائد عوام کے مذہبی عقائد میں داخل ہو گئے ہیں ان کی اصلاح کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ ہم عوام کے جذبات کو مشتعل کریں، اس سے اصلاح نہیں ہو سکتی اور نئی اجتماعی مضرتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ بلکہ چاہئے کہ نہایت صبر و تحمل سے کام لیا جائے، ان جذبات کو بلا ضرورت ٹھیس نہ لگے، اشتعال انگیز صورت نہ ہو، فریقانہ نزاع کی شکل حتی الامکان پیدا نہ کی جائے، بیان میں سختی و گرمی نہیں ہونی چاہئے، بہتر یہ ہے کہ تعیین و تسمیہ کے ساتھ رد و طعن بالکل نہ کی جائے علماً ایسی فضا پیدا کرنی چاہئے اور عملاً ایسے وسائل اختیار کرنے چاہئیں کہ خود بخود ان اعمال کی شگفتگی اور رونق ماند پڑ جائے اور ان میں کشش و دل ربائی باقی نہ رہے۔ شاہ صاحب نے تفہیمات کی ایک تفہیم میں اپنی عادت کے مطابق اس کے مبادیات و اصول بتانے چاہے ہیں اور بہت قیمتی فوائد لکھے ہیں"۔[1]

---

[1] آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی ص ۲۹۸

بہت سے قومی و ملکی اور سیاسی و سماجی معاملات و مسائل میں مولانا سندھی کا جو تصور ہے وہ مولانا آزاد کے تصورات سے مختلف نہیں، ایک ہی تصور اور ایک ہی نظریہ ہے جس کا دو مختلف زبانوں سے اظہار ہو رہا ہے زیادہ سے زیادہ فرق ترتیب مقدمات یا تفصیلات میں یا زبان و بیان میں ہو سکتا ہے، لیکن انداز فکر اور اصول میں کوئی فرق نہیں۔

ایک بڑی چیز دونوں کے یہاں عقیدے اور مسلک کا امتیاز ہے، مسلک سے میری مراد یہاں محض پالیسی اور کسی کام کے لئے مناسب طریقۂ کار سے ہے۔ وقتی مصالح اور ضروریات و حالات کے پیش نظر جو لائحۂ عمل بنایا جاتا ہے اس کی اہمیت اپنی جگہ مسلم اور بعض اوقات اس کا ترک کرنا بھی اتنی ہی اہمیت رکھتا ہے جتنی کہ عقیدے سے روگردانی۔ لیکن اصولاً طریقۂ کار اور پالیسی کو کسی وقت بھی بدلا جا سکتا ہے، لیکن عقیدے کو جو حیثیت زندگی میں حاصل ہوتی ہے وہ پالیسی سے قطعاً مختلف ہوتی ہے۔ عقیدہ کو نہ کسی طرح چھوڑا جا سکتا ہے نہ وقتی مصلحتوں کی خاطر اور حالات کی سنگینی کی وجہ سے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ طریقۂ کار اور پالیسی کو عقیدہ کی جگہ نہیں دی جا سکتی، مولانا سندھی فرماتے ہیں:۔

"وقتی مصالح، قومی رجحانات اور ملکی ضروریات کی حیثیت اپنی جگہ بالکل مسلم ہے اور ان کی بناء پر جو قاعدے اور ضابطے بنتے ہیں ان کی بھی زندگی میں بڑی اہمیت ہوتی ہے لیکن ان کو عالمگیر مذہب کے ارکان اصل بنا لینا یہ غلطی ہے۔"[1]

اس کے بعد برصغیر پاک و ہند کی سیاسی زندگی سے ایک مثال دے کر اس اصول کی مزید وضاحت فرماتے ہیں:

"ہندوستان کے موجودہ حالات میں زبردست رعایا کے پاس حاکموں کی دراز دستیوں کو روکنے کے لئے سوائے عدم تشدد کے اور کوئی حربہ نہیں اور اگر نہتی رعایا تشدد پر اُتر بھی آئے تو اس کے پاس نہ تو تشدد کے ہتھیار ہیں اور نہ اس میں اتنی ہمت ہے کہ ان ہتھیاروں سے کام لے، اس لئے مصلحت کا تقاضا یہی ہے کہ ظلم کی مدافعت تو ضرور ہو، لیکن عدم تشدد کے ذریعے ہو، چنانچہ عدم تشدد کا یہ سیاسی مسلک ہندوستان کے خاص حالات اور پھر خاص زمانہ کی ضرورتوں کا نتیجہ ہے، لیکن جب اس مسلک کے قائل ساری قوموں کو عدم تشدد کا اپدیش دیتے ہیں اور دنیا کو یہ باور کرانے کی

[1] مولانا عبید اللہ سندھی، از پروفیسر محمد سرور صاحب۔

کوشش کرتے ہیں کہ عدم تشدد ہی عالمگیر صداقت کا اصل اصول ہے تو یہ ان کی زیادتی ہوتی ہے۔[1]

مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی اپنی تقاریر و تحاریر میں کئی جگہ ٹھیک انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے،

انڈیا ونس فریڈم میں گاندھی جی سے اپنے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان کے لئے (گاندھی جی کے لئے) اصل معاملہ ہندوستان کی آزادی نہیں بلکہ پیس فزم (PACIFISM) یعنی عدم تشدد پر مبنی امن عالم تھا۔ میں کھلم کھلا کہتا تھا کہ کانگریس پیسی فسٹ ادارہ (PACIFIST ORGANIZATION) نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد ہندوستان کو آزاد کرانا ہے" صفحہ ۴۳)

اس سلسلے میں مزید فرماتے ہیں:-

"میں نے اس مسئلہ پر بہت غور کیا مگر اپنے آپ کو ان سے (گاندھی جی سے) اتفاق کرنے پر آمادہ نہ کرسکا۔ میرے لئے عدم تشدد مصلحت کی بات تھی، عقیدے کی نہ تھی، میری رائے تھی کہ اگر کوئی چارہ نہ ہوتا تو ہندوستانیوں کو اس کا حق تھا کہ تلوار سے کام لیں۔ لیکن پُرامن طریقوں سے آزادی حاصل کرنے میں عظمت و شرافت زیادہ تھی، اور بہر حال ملک کی جو حالت تھی اسے دیکھتے ہوئے گاندھی جی کا مسلک صحیح تھا۔" (صفحہ ۴۴)

مولانا اسے صرف اس لئے اختیار کرنا چاہتے تھے کہ ہندوستان کے موقتہ سیاسی حالات میں وہ صحیح طریقہ کار تھا نہ کہ صحیح عقیدہ! فرماتے ہیں:

"عدم تشدد ہندوستان کو آزاد کرانے کا صحیح طریقہ ہے اور اسے قائم رکھنا لازمی ہے" (صفحہ ۴۴)

جس طرح دونوں بزرگ رہنما عقیدہ اور مسلک میں فرق کرتے ہیں اسی طرح دونوں بزرگ "اصل و تعبیر" کی تفریق میں بھی متحد الفکر نظر آتے ہیں۔ مولانا آزاد نے یہود و نصاریٰ اور دنیا کی بہت سی گمراہیوں کی بنیاد اصل و تعبیر میں عدم تفریق و امتیاز کو قرار دیا ہے۔ یعنی گمراہی یہ نہ تھی کہ اصلاً حقیقت ان کی نظروں سے پوشیدہ ہوگئی تھی بلکہ واقعہ یہ تھا کہ اصل و تعبیر کے فرق و امتیاز کو انھوں نے نظر انداز کردیا تھا اور حقائق کی تعبیرات و تمثیلات کو اصل سمجھ لیا تھا، اس پر جس قدر زمانہ گذرتا گیا گمراہیاں بڑھتی گئیں اور اختلافات زیادہ ہوتے گئے۔ اس سے ایک اور حقیقت کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اختلاف مذاہب دور کرنے اور کسی ایک ہی حقیقت کا والہ و شیدا

---

[1] مولانا عبید اللہ سندھی۔ از پروفیسر محمد سرور صاحب ص ۲۵۶

بنانے کے لئے یہ طریقہ ہرگز سود مند نہیں ہو سکتا کہ کسی مذہب کا یکسر انکار اور کلیۃً تردید کی جائے، بلکہ بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ مذہب کی اصل و حقیقت سے پردے ہٹائے جائیں اور تعبیرات کی بھول بھلیوں سے اہلِ مذہب کو نکالا جائے یہ مذہب اور انسانیت دونوں کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔ جس روز اس مقصد میں کامیابی حاصل ہوگئی تمام اختلافات ختم ہو جائیں گے اور دنیا اس حقیقت کو پالے گی جس کی طرف تمام ہادیانِ کرام نے انسانوں کو بلایا تھا۔ اور جس کو "الاسلام" کے جامع لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

دونوں بزرگ معاملات و مسائل پر صرف منطقی اور نظری اعتبار ہی سے غور و فکر نہیں کرتے بلکہ وہ کسی مسئلے کے عملی پہلو کو بھی نظر انداز نہیں ہونے دیتے۔ اس طرح دونوں کے افکار کی ایک بڑی خصوصیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر ان کو عملی سانچوں میں ڈھالا جائے تو ان کی شکل میں ادنیٰ تغیر نہ ہوگا۔ ان کے افکار کی یہ خصوصیت اس لئے بھی ہے کہ وہ محض عالم اور مفکر ہی نہ تھے عملی آدمی بھی تھے۔ برصغیر پاک و ہند کی مذہبی سیاسی زندگی میں کئی ایسے بزرگوں کی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن کی تحریریں فکری و نظری اور منطقی استدلال کے لحاظ سے بڑی خوشنما نظر آتی ہیں اور ذہن و دماغ ان سے اثر پذیر ہوتے ہیں لیکن اگر ان خیالات کو عمل میں لانے اور ان کے مطابق معاشرہ اور سیاسی زندگی کی تعمیر کی کوشش کی جائے تو پوری کامیابی ممکن نہ ہوگی یا وہ خیالات اپنی خوشنمائی اور دل ربائی کھو بیٹھیں گے۔ یہ ساری خرابی مسئلے کے عملی پہلو کو نظر انداز کر کے سوچنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اس قسم کی تحریک کو منطقی، کلامی، کتابی یا رومانی تحریک کہا جاسکتا ہے۔ اس قسم کی تحریک کا کسی فکری و نظری تحریک سے تو مقابلہ کیا جاسکتا ہے، اور بلاشبہ اس کی اپنی جگہ پر اہمیت اور افادیت بھی ہے۔ لیکن عملی اور انقلابی تحریک کے مقابلے میں کوئی ایسی تحریک کامیاب نہیں ہو سکتی، اس دنیائے عمل و انقلاب میں مسائل و معاملات کو صرف منطق و کلام سے طے نہیں کیا جاسکتا، اس لئے ہمارے لئے مفید اندازِ فکر مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم اور مولانا ابوالکلام آزاد ہی کا ہو سکتا ہے۔

دونوں بزرگ تعصب سے پاک۔ دونوں میں ہمہ گیر وسعتِ قلبی اور ساری انسانیت کو آغوشِ محبت میں چھپا لینے کا جذبہ رکھتے ہیں، دونوں وحدتِ انسانیت اور عالمی انسانی برادری کے قیام کے داعی ہیں، حالانکہ ہمارے یہاں بہت سے علماء وحدتِ انسانیت اور عالمی انسانی برادری کے مفہوم ہی سے ناآشنا ہیں۔

افکار و خیالات اور اندازِ فکر کے لحاظ سے دونوں شخصیتیں بہت قریب نظر آتی ہیں، اس کے باوجود دونوں

کی اپنی مستقل شخصیتیں ہیں، دونوں کی خصوصیات جدا جدا ہیں۔ مثلاً ابوالکلام آزاد ایک داعی و خطیب ہیں تو مولانا عبیداللہ سندھی معلم و مدرس ہیں، مولانا آزاد کی تحریر سے جذبۂ عمل پیدا ہوتا ہے تو مولانا سندھی کی تحریر سے فکر کو جلا ملتی ہے۔ ابوالکلام کی تحریر مقصد کا عشق پیدا کر کے منزلِ دار و رسن پر دوڑا دیتی ہے، سندھی کی تحریر سے ہم اس راہ پر گام "زبانی" کی بجائے، افکار میں کھو جاتے ہیں۔ ابوالکلام کی تحریر ہیجان پیدا کر دیتی ہے۔ سندھی کی تحریر فکر انگیز ہوتی ہے۔ مولانا آزاد ایک بات کو لیتے ہیں، اس کو سمجھاتے ہیں، اس کی اہمیت واضح کرتے ہیں اور دل میں اس کا عشق پیدا کر کے جذبۂ عمل کو بیدار کر دیتے ہیں، مولانا سندھی کی فکر بعض اوقات واضح نہیں ہوتی، غور و فکر اور تجربہ و مشاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے، جذبۂ بیدار ضرور ہوتا ہے، لیکن جوشِ عمل و حرکت پیدا نہیں ہوتا۔ ابوالکلام عمل سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں اس لئے امام ابن تیمیہ اور امام احمد بن حنبل وغیرہ ان کے ممدوح ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ حضرتِ شاہ ولی اللہ دہلوی کے مقابلے میں حضرت شاہ اسمٰعیل شہید کا تذکرہ انھوں نے زیادہ والہانہ انداز میں کیا ہے، ان کے نزدیک اصل چیز عمل اور استقامت وعزیمت ہے لیکن مولانا عبیداللہ سندھی فکر پر جان دیتے ہیں اس لئے حضرتِ اسمٰعیل شہید کے مقابلے میں حضرت شاہ ولی اللہؒ ان کا مرکزِ عقیدت ہیں — مولانا آزاد میں مولانا سندھی کے مقابلے میں انانیت و خود پرستی زیادہ ہے، اس لئے انھوں نے اپنی شخصیت کو کہیں فنا نہیں ہونے دیا۔ حضرتِ شاہ ولی اللہ کے افکار اور ان کے مسلک سے وہ بہت متاثر ہیں لیکن ان کے مسلک کا بظاہر تتبعؒ اور ان کے افکار میں خود کو فنا نہیں کیا، ان کے افکار کو اپنی شخصیت میں رچا بسا لیا ہے، ان کے مقابلے میں مولانا عبیداللہ سندھی نے حضرتِ شاہ صاحب کے افکار میں خود کو فنا کر دیا ہے۔ مولانا آزاد کا مذہب عشق اور مولانا سندھی کا مذہب عقل ہے — لیکن جس طرح مولانا آزاد کا مذہبِ عشق عقلی ہے اسی طرح مولانا سندھی کو اپنے مذہبِ عقل سے عشق ہے —!!

استاد احمد لطفی السیّد

۱۸۷۲ ـــــــــ ۱۹۶۳

از جناب نذیر حسین صاحب ایم، اے

استاد احمد لطفی السید جن کا گذشتہ جون میں انتقال ہوا ہے۔ موجودہ مصر کے ممتاز انشاپرداز قومی مصلح اور ماہرِ تعلیم تھے ــــ ان کے دامنِ تربیت میں بہت سے نوآموز مصنفوں نے پرورش پائی۔ اور آگے چل کر علم و ادب کے آسمان پر آفتاب اور ماہتاب بن کر چمکے، ان میں ڈاکٹر طٰہٰ حسین ــ محمد حسین ہیکل اور عباس محمود العقاد کے نام خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ جدید مصر کی تعلیمی ترقی میں ان کی کوششوں کو بڑا دخل ہے بلکہ مصر کا موجودہ تعلیمی ڈھانچہ بڑی حد تک انہی کا بنایا ہوا ہے۔ برطانوی ہائی کمشنر اور شیوخِ ازہر کی مخالفت کے باوجود جامعۂ مصریہ (اب جامعۂ قاہرہ) کا قیام ان کی زندگی کا نمایاں کارنامہ ہے، ادب میں وہ ایک مستقل مدرسۂ فکر کے بانی ہیں جس نے مسجع اور مقفیٰ طرزِ بیان چھوڑ کر سادہ اور سلیس اسلوبِ بیان رائج کیا اور عربی زبان کو یورپین ادبیات اور مغرب کے اجتماعی اور سیاسی افکار سے روشناس کرایا۔

احمد لطفی السید نے ۱۸۷۲ء میں برقین کے قصبہ میں جنم لیا، ان کے والد السید پاشا تھے جن کا قصبہ کے متمول اور بارسوخ لوگوں میں شمار تھا، زمانہ کے رواج کے مطابق چار سال کی عمر میں انہیں مکتب میں بٹھایا گیا، اس مکتب کی نگران ایک دین دار خاتون سیدہ فاطمہ تھیں، لطفی السید نے ابتدائی تعلیم اسی خاتون سے حاصل کی، اور گیارہ سال کی عمر میں قرآن پاک حفظ کر لیا، ثانوی تعلیم کے اختتام پر اعلیٰ تعلیم کے لئے انہیں قاہرہ آنا پڑا، جہاں وہ لا کالج میں داخل ہو گئے۔ کالج میں ان کا شمار ذہین طلباء میں تھا، کالج کے سٹاف میں مفتی ناصیف اور حسونۃ النوادی مشہور ادیب اور فقیہ شامل تھے۔

ان بزرگوں کے فیضِ صحبت سے ان کا ادبی اور قانونی ذوق اور گہرا ہوگیا، سالانہ امتحان میں عربی ادب کے ممتحن شیخ محمد عبدہ تھے ان کو لطفی السید کی مضمون نگاری بڑی پسند آئی اور انھوں نے دل کھول کر ہونہار شاگرد کو مبارک باد دی۔

تعلیم کے زمانہ میں وہ المؤید میں بھی لکھتے رہے اس اثناء میں استنبول کا سفر پیش آیا وہاں اُن کی ملاقات سید جمال الدین افغانی اور مفتی محمد عبدہ سے ہوئی، یہ ملاقات جلد ہی عقیدت اور محبت میں بدل گئی اور وہ عمر بھر ان بزرگوں کے خیالات کے حامی اور داعی رہے۔ کالج سے فارغ ہونے کے بعد وہ سوئزرلینڈ بھی گئے وہاں سعد زغلول اور قاسم امین سے ملے، قاسم امین اسوقت تحریرالمرأۃ (عورت کی آزادی) لکھنے میں مصروف تھے، سوئزرلینڈ سے واپس آکر انھوں نے سرکاری ملازمت اختیار کرلی لیکن حاکمِ اعلیٰ سے بن نہ آئی اور استعفیٰ دینا پڑا، ۱۹۰۷ء میں انھوں نے الجریدہ کے نام سے ایک اخبار نکالا ساتھ ہی ایک سیاسی جماعت کی بھی تشکیل کی جس میں اس وقت کے بہت سے رہنما مثل شیخ محمد عبدہ۔ قاسم امین۔ فتحی زغلول اور عبدالعزیز فہمی وغیرہ شامل تھے، یہ لوگ شیخ محمد عبدہ کے حلقۂ ارادت کے عقیدت کیش تھے اور ان کے اصلاحی خیالات سے سرشار، سیاست میں یہ بزرگ اعتدال پسند تھے اور ملکی آزادی کے لئے تعلیم کی اشاعت ضروری خیال کرتے تھے ان کا عقیدہ تھا کہ تعلیم کے فروغ سے سیاسی بیداری پیدا ہوگی جس کا نتیجہ ملکی آزادی میں ظاہر ہوگا لیکن ازھر کے شیوخ جدید تعلیم کے نام سے گھبراتے تھے۔ سارے مصر میں جدید علوم وفنون کی تعلیم کے لئے کوئی یونیورسٹی بھی موجود نہ تھی، برطانوی ہائی کمشنر کو بھی یونیورسٹی کے قیام کی اجازت دینے میں تامل تھا ان مایوس کن حالات میں لطفی السید نے ہمت نہ ہاری بلکہ یونیورسٹی کے اجراء کے لئے قوم کے نام چندہ کی اپیل کردی، مصری قوم نے اس اپیل کا خاطر خواہ جواب دیا۔ شاہی خاندان کی ایک نیک دل خاتون نے اپنے سارے زیورات اور جواہرات چندہ میں دے دیئے اس طرح حکومت اور مذہبی طبقہ کی مخالفت کے باوجود ۱۹۰۸ء میں جامعہ مصریہ کا قیام عمل میں آگیا اس دوران میں وہ اپنے اخبار میں سیاسی، اخلاقی، اجتماعی اور تعلیمی موضوعات پر مضامین لکھتے رہے۔ پہلی جنگِ عظیم شروع ہوئی تو انگریزوں نے مصر پر فوجی قبضہ کرلیا۔ اور وعدہ کیا کہ جنگ کے اختتام پر مصر کو کامل آزادی دیدی جائے گی۔ ۱۹۱۵ء میں الجریدہ کی اشاعت حکماً بند کردی گئی۔

جنگ ختم ہوئی تو حکومتِ برطانیہ اپنے وعدہ سے پھر گئی اس سے ملک میں بے چینی اور شورش پیدا ہوئی اس وقت مصریوں کی امیدوں کا مرکز وفد پارٹی اور اس کے قائد سعد زغلول تھے، احمد لطفی السید نے بھی سعد زغلول کے دوش بدوش

سیاسی میدان میں کام کیا جب وفد پارٹی میں پھوٹ پڑ گئی تو سیاست سے علیحدہ ہو گئے۔ اور تصنیف وتالیف میں لگ گئے اور ارسطو کی کتاب کتاب الاخلاق کا عربی میں ترجمہ کیا۔

ملکی آزادی کے بعد جب حکومتِ مصر نے جامعۂ مصریہ کا انتظام وانصرام خود سنبھال لیا تو احمد لطفی السید اس کے چانسلر مقرر کئے گئے، ان کے دورِ نظامت میں لڑکیوں کو بھی یونیورسٹی میں داخلہ کی اجازت مل گئی، اس سے قبل یونیورسٹی کے دروازے صرف لڑکوں کے لئے کھلے تھے، ۱۹۴۸ء میں وہ یونیورسٹی چھوڑ کر وزارتِ تعلیم وتربیت کے مختلف شعبوں میں کام کرتے رہے لیکن سرکاری فرائض کی انجام دہی کے ساتھ لکھنے پڑھنے کا شغل ان سے ترک نہ ہو سکا، اس دوران میں انھوں نے ارسطو کی کتاب الطبیعۃ اور السیاست کا ترجمہ شائع کیا۔ ۱۹۵۰ء میں وہ مجمع اللغوی کے صدر مقرر کئے گئے، ۱۹۵۹ء میں ان کی تعلیمی اور ادبی خدمات کے اعتراف کے طور پر انہیں سرکاری انعام واکرام سے سرفراز کیا گیا مجمع اللغوی کے صدر کی حیثیت سے ان کا عظیم الشان کارنامہ قرآن پاک کے الفاظ کی لغت کی ترتیب اور اس کی اشاعت ہے، اس لغت کے کچھ حصے شائع ہو چکے ہیں اور باقی آئندہ شائع ہوں گے۔

الجریدہ کے مقالات | لطفی نے اعتمادِ نفس اپنے باپ سے ورثہ میں پایا تھا، وہ خود حد درجہ خلیق اور سلیم الطبع انسان تھے، قدیم تعلیم کے ساتھ انھوں نے فرانسیسی علوم و معارف بھی حاصل کئے تھے، اس طرح وہ قدیم وجدید ثقافتوں کا سنگم بن گئے تھے سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہ کی ہم نشینی نے انہیں قوم وملت کا درد عطا کیا تھا، انھوں نے سیاست میں بھی عملاً حصہ لیا تھا لیکن امین مصطفیٰ کامل کے انتہا پسندانہ خیالات سے کبھی اتفاق نہ ہو سکا۔ مصطفیٰ کامل کبھی تو سلطان ترکی کے زیرِ سایہ جامعۂ اسلامیہ قائم کرتے تھے اور کبھی فرانس کی مدد سے انگریزوں کو مصر سے باہر نکالنے کے منصوبے باندھتے تھے لطفی السید کو یہ فکری انتشار پسند نہ تھا، وہ دھیرے دھیرے مصریوں کو ان کے حقوق وواجبات سے آگاہ کر کے آزادی کی منزل پر گامزن کرنا چاہتے تھے، اس کیلئے وہ نظامِ تعلیم وتربیت کی اصلاح ضروری خیال کرتے تھے، ان کی کوششوں سے جامعۂ مصریہ کا قیام عمل میں آیا، ان کو صنفِ نازک کی تعلیم وتربیت کا خاص خیال تھا، ان کے نزدیک کوئی قوم لڑکیوں کو ان پڑھ رکھ کر ترقی نہیں کر سکتی۔ اپنے افکار اور عزائم کی ترجمانی کے لئے انھوں نے الجریدہ میں المعلم کے نام سے زوردار مقالات لکھے، الجریدہ کا عربی صحافت میں وہی درجہ ہے جو اردو میں سرسید احمد خاں کے تہذیب الاخلاق کا، وہ اپنے خیالات اور عزائم میں سرسید احمد اور ان کے رفقاءِ کرام کے مماثل ہیں، ان مقالات میں وہ کبھی تو انقلابِ فرانس کا کھوج لگاتے اور کبھی

روسو- سٹورٹ مل- ٹالسٹائی اور مونٹسکیو کے افکار وخیالات سے عربی دنیا کو روشناس کرتے تھے۔ان سے پہلے عربی صحافت کا مقالہ افتتاحیہ (لیڈنگ آرٹیکل) چند پریشان خیالات کا مجموعہ ہوتا تھا، احمد لطفی السید نے سیاسی مقالہ کو وزن۔ سنجیدگی اور وقار عطا کیا- ان کے مقالات زیادہ تر اصلاحی خیالات کے حامل ہوتے تھے ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"قوم کی اجتماعی زندگی میں آزادی اتنی ضروری ہے جتنی افرادی زندگی میں روٹی کی- غلامی ایسا مرض ہے جس کا جلد علاج کرنا چاہئے بلکہ یہ ایک ایسا عار ہے جس کا مٹا دینا ضروری ہے، آزادی تو ہر قوم کا فطری حق ہے' اس کے حصول میں کسی قسم کی مُسامحت یا سستی گوارا نہیں کی جاسکتی؛ نہ اسکے کسی جزیا حصہ پر قناعت کی جاسکتی ہے' نہ اس کو چھوڑ کر کسی متبادل چیز پر سمجھوتہ ہو سکتا ہے۔ بقول علمائے سیاست اگر میں یہ کہہ دوں کہ قوم کو اپنی تمام قوتیں آزادی کے حصول پر صرف کردینی چاہئے تو یہ کوئی جرم نہ ہوگا۔"

دوسری جگہ الحریت کے عنوان کے تحت یوں لکھتے ہیں:-

"اگر ہم روٹی کھاکر اور پانی پی کر زندہ رہ سکتے تو یہ کوئی بڑی بات نہ تھی لیکن ہماری حقیقی غذا جس سے ہم زندہ ہیں اور جس کی وجہ سے زندگی سے محبت رکھتے ہیں وہ بھوکے پیٹوں کا دوزخ نہیں بھرنا بلکہ وہ پانی اور روٹی کی طرح فطری غذا ہے' اس کی قیمت ہمیشہ گراں اور اس کا حصول ہمیشہ مشکل رہا ہے، اس کے علاوہ ہمیں دلوں اور دماغوں کو مطمئن کرنا ہے، لیکن ہمارے دل اور دماغ آزادی کے بغیر چین نہیں پاسکتے جب ہم آزادی کا مطالبہ کرتے ہیں تو کسی بڑی شے کا مطالبہ نہیں کرتے بلکہ زندہ رہنے کے لئے ضروری غذا کا مطالبہ کرتے ہیں کیونکہ زندگی کا قوام آزادی سے بنتا ہے۔ اور آزادی کے بغیر زندگی بے معنی چیز ہے۔"

ان کے مقالات کے دو مجموعے مختارات اور تاملات کے نام سے شائع ہو چکے ہیں' ہر مقالہ میں گہرے غوض وفکر کے ساتھ تمدنی۔ معاشرتی اور تعلیمی اصلاح کی دعوت دی گئی ہے ان کے اسلوب بیان کا نمایاں وصف سلاست زبان ہے۔ مَی زیادہ بیسویں صدی کے اوائل کی رئیس اور ادب پرور خاتون تھیں۔ ان کا ایوان کڈ

علماء اور ادباء کا مرجع تھا۔ لطفی السید نے ان کے نام جو خطوط لکھے تھے اور بعد میں الہلال میں چھپے ہیں خاصہ کی چیز ہیں اور ان کی رنگین بیانی کا پتہ دیتے ہیں، اپنے مطالب کو واضح کرنے کے لئے وہ کبھی کبھی منطقی اور قانونی دلائل کا بھی سہارا لیتے ہیں لیکن اس کے باوجود عبارت میں تعقید نام کو بھی پیدا نہیں ہوتی، وہ سیدھی سادی باتیں صاف زبان میں کہہ جاتے ہیں، وہ سقراط کی تصانیف سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں کیونکہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ یونانی کتابوں کے تراجم اور ان کی اشاعت سے ظہور پذیر ہوئی تھی۔ یورپ کے علوم وفنون کی عمارت یونانی علوم ومعارف کی بنیاد پر کھڑی ہے۔ عہد عباسیہ اور مابعد کے اسلامی علوم پر یونانی فکر ونظر کی گہری چھاپ ہے لہٰذا ان کے خیال میں ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ ضروری ہے، اسی مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے انھوں نے ارسطو کی تصانیف کتاب الطبیعۃ۔ کتاب الاخلاق اور کتاب السیاستہ کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ایک مضمون میں انھوں نے صحیح بخاری سے گہری عقیدت کا اظہار کیا ہے اور اپنے بعض عقائد کی اصلاح میں اس کو بہترین رہنما قرار دیا ہے، جو تمام تر ان کے استاذ حسونتہ النوادی کے فیض تعلیم کا نتیجہ ہے، ان کے مکتب فکر کے سربرآوردہ ممبر ڈاکٹر طٰہٰ حسین ہیں جو خود ادب میں ایک مستقل مدرسۂ فکر کے بانی ہیں اور جو احمد لطفی السید کے خطوط اور قواعد پر عالم عرب کی خدمت کر رہے ہیں۔

قسط نوازدھم:۔

میر کا سیاسی اور سماجی ماحول

جناب ڈاکٹر محمد عمر صاحب استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی

گذشتہ سے پیوستہ

ارواح خبیثہ پر اعتقاد جہلاء مسلمانوں کا اس بات پر پورا اعتقاد تھا کہ کچھ بزرگ ایسے گذرے ہیں جن کی روح عورتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ مثلاً شیخ سدو، ایسی صورت میں اس آسیب زدہ عورت کو خلاصی دلانے کے لئے مٹھائیاں تقسیم کی جاتیں یا بکرے کی قربانی کی جاتی تھی۔ سودا نے "مخمس در ہجو اہلیہ میر ضاحک" میں بڑی تفصیل سے اس طرح کا ایک واقعہ بیان کیا ہے:۔

ضاحک کی اہلیہ نے جب ڈھول گھر دھر ایا ؛ بے وجہ رات ساری ہمسایوں کو جگایا
بیٹھک میں بیٹھ بوڑھے چونڈے کو جب ہلایا ؛ تب شیخ سدو اس پر اماساک کھا کے آیا
بولا کہ کیوں بے ضاحک بکرا کوئی منگایا

ضاحک یہ سُن کے بولا تم نے زباں نکالی ؛ بے آج کو کہا ہے کل دوگے مجھ کو گالی
بکری کی شکل یاں تو نے گوری ہے نکالی ؛ بی بی کو اور تم کو گھر کر دیا ہے خالی
بکرا وہ دے گی تم کو جن نے کہ سر چڑھایا

میراں یہ سُن کے بولے پھر کہیو کیا کہا جی ؛ میں اس سوا نہیں کچھ اور حرف جانتا جی
بکرا اگر نہ آیا چھوڑوں گا کر چچا جی ؛ گالی تو اک طرف ہے یہ سُن رکھو بچا جی
آگے ہے ڈھول دھپا میں تم کو کہہ سنایا

ضاحک نے تب کہا یوں مجھ پاس کب ہیں کوڑے ؛ گڑ کے تو گلگلے ہیں اور تیل کے پکوڑے

میٹھا کرو جو مُنہ کو دھیلے کے ہیں گندوڑے ؛ تب شیخ سدّو بولا سنتا ہے دھی کے....

بھینسا ہی لے کے چھوڑوں خاطر میں کیا تو لایا [1]

مختصر یہ کہ عوام کا عقیدہ تھا کہ میاں شیخ سدّو، میاں زین خان، میاں صدر جہاں، ننھے میاں، چہل تن۔ میاں شاہ دریا۔ اور میاں شاہ سکندر کی ارواح عورتوں میں حلول ہو کر انہیں پریشان کرتی ہیں [2] اور نذر و نیاز کے بنا اُن اثرات سے خلاصی ممکن نہیں ہے۔

اسی طرح کچھ اختراعی اور مصنوعی عورتوں کی خبیث روحوں پر عقیدہ تھا۔ مثلاً لال پری، سبز پری، زرد پری، سیاہ پری، آسمان پری، دریا پری اور نور پری۔ عورتوں کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ میاں شاہ دریا اور میاں شاہ سکندر اور یہ سات پریاں بھائی بہن ہیں، یہ بھی عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں حضرت زہرا علیہا السلام کی خدمت کرنے اور اُن کے ساتھ کھیلنے کے لئے بھیجا تھا، یہ سب اُن کے غلام اور کنیزیں ہیں [3] ان مصنوعی پریوں کے نام کے روزے رکھے جانے اور افطار کا خاص اہتمام ہوتا تھا۔ مرزا مظہر جان جاناں نے ان عقائد کی بیخ کنی کیلئے ایک زبردست مہم چلائی تھی۔ اس عقیدہ کا ذکر کرتے ہوئے انھوں نے بیان کیا :— "صیام نساء کہ بہ نیت پیران و بیبیان نگاہدارند و اکثر نامہائی ایشاں را از نزد خود تراشیدہ روزہ ہائے خود را بنام آنہا نیت کنند و در وقت افطار از برای ہر روز طعامِ خاص بوضعِ مخصوص یقین می نمایند و تعین ایام نیز از برای صیام می کنند و مطالب و مقاصد خود را بایں روزہا مربوط می سازند و بتوسل ایں روزہا از آنہا حوائجِ خود می خواہند و رواں حاجت خود را از آنہا می دانند" [4]

شاہی حرم سے لے کر ادنیٰ درجے کے مسلمان تک ہر طبقے میں تعویذ، گنڈے اور ٹونے ٹوٹکوں کا رواج تھا، اظفری شاہی حرم کی مستورات کے عقائد کے بارے میں رقمطراز ہے کہ : جیو بیگم کے شوہر مرزا جواں بخت، ولی عہد بہادر شاہ، بادشاہ کی بلا اجازت قلعۂ معلیٰ سے فرار ہو گئے تھے، جیو بیگم ان سے ملنے کے لئے ہمہ وقت بے قرار رہتی تھیں، لہٰذا "عورتوں کے مذہب کے موافق وہ ہر وقت تعویذ گنڈوں کی تلاش و طلب میں پیرزادوں کی طرف متوجہ رہتی تھیں۔" [5]

مقاماتِ مظہری اور معمولاتِ مظہری کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام کا تعویذ گنڈوں پر اعتقاد از درجہ بڑھ چکا تھا کہ امراضِ جسمانی کے مداوا کے لئے بھی اِن کا سہارا لیا جاتا تھا۔ مثلاً تعویذ برای دفع تپ و لرزہ، برای دفع دردِ چشم۔

---

[1] کلیات سودا۔ ج ص ۴۰ - ۳ - ۳۲۱ - ۳۔ [2] دریائے لطافت (اردو ترجمہ) ص ۱۸۳۔ [3] ایضاً۔ ص ۱۸۳۔ [4] معمولات مظہری ص ۳۹
[5] برائے تفصیل۔ واقعات اظفری۔ ص ۲۴ - ۲۵۔

برائے دفع جدری، اور برای محافظت زراعت وغیرہ۔[1]

اُس عہد کے شعراء کے کلام میں بھی ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے ان عقائد کی نشان دہی ہوتی ہے:

بیدار: حرز و تعویذ و فسوں کر کے تھکے سب لیکن ؛ اس پری شکل کا سر سے مرے سایہ نہ گیا۔[2]

میر: کر کے تعویذ رکھیں اس کو بہت بھاتی ہے ؛ وہ نظر پاؤں پہ وہ بات دِوانی اس کی

ہندوستانی جشن اور تہوار صدیوں سے ہندو اور مسلمانوں کے اختلاط اور ہم سائگی کا سب سے بڑا نتیجہ ہوا کہ ایک ہم آہنگ اور متحدہ تہذیب وجود میں آئی۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہندو تہذیب نے مسلمانوں کو اس سے کہیں زیادہ متاثر کیا جتنا کہ ہندو تہذیب اثر پذیر ہوئی تھی۔ اُس کے نقوش آج بھی مسلمانوں کی تہذیب میں نمایاں ہیں حالانکہ ہندو اور مسلمان دونوں اس حقیقت کو نظر انداز کرنے کی برابر کوشش کرتے رہتے ہیں۔[3]

مجملاً ہولی، دیوالی، دسہرہ، بسنت وغیرہ حالانکہ خالص ہندوستانی تہوار ہیں، لیکن اکبر بادشاہ کے عہد سے قلعۂ معلی میں اُن کا رواج ہوا۔ اور رفتہ رفتہ عام مسلمانوں نے بھی ان کو اپنا لیا تھا، اورنگ زیب کے عہد میں دربارِ معلی میں اِن تہواروں کو موقوف کر دیا گیا تھا۔ لیکن اس کے عیش پرست جانشینوں نے پھر اِن کا احیاء کر دیا۔[4]

اِن تہواروں کے موقع پر شعرا نظمیں لکھتے تھے، میر اور قائم چاند پوری اور نظیر اکبر آبادی کی نظمیں خاص طور پر اہم ہیں۔ شیر علی افسوس نے آصف الدولہ کے جشنِ ہولی پر ایک نظم لکھی تھی، اُس زمانے کے اکثر شاعروں کے ہاں اِن تہواروں کا ذکر ملتا ہے۔ مثلاً:

داغ بر دل جو ترا چاہنے والا نکلا ؛ شب چراغانِ دوالی کا دِوالا نکلا

مرزا مظہر جان جاناں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ مسلمان عورتیں رسوماتِ کفر پر عمل کرتی ہیں اور اُن کو اپنی عید اور خوشیوں کا موقع سمجھتی ہیں۔ اُس دن اہلِ کفر کی طرح اپنی لڑکیوں کے گھر تحفے تحائف بھیجتی ہیں۔ ایام ہولی میں ہندوؤں کی طرح اپنے برتنوں کو گوناگوں رنگوں سے مزین کرتی ہیں۔ اور اُن گھڑوں میں سُرخ چاول بھر کر اپنی لڑکیوں کی سسرال بھیجتی ہیں۔

"چنانچہ در ایام دیوالی کفار جہلۂ اہلِ اسلام علی الخصوص زنان ایشاں رسوم اہلِ کفر را بجامی آرند

---

[1] برائے تفصیل۔ مقاماتِ مظہری۔ ص ۱۱۶ - ۱۱۸ - [2] دیوانِ بیدار۔ ص ۱۰۔ [3] "ہندو تہذیب کا مسلمانوں پر اثر" کے عنوان سے ایک طویل مقالہ شائع کیا جائے گا۔ [4] برائے تفصیل۔ نادراتِ شاہی، بزم آخر، دیوانِ تاباں۔ ص ۲۶۸۔

و عید خود می سازند و ہدایا شبیہ بہدایائے اہلِ کفر بجاہہای دختران دخواہران در رنگ اہلِ شرک می فرستند و ظرفہای خود را در رنگ کفار دراں موسم رنگ می کنند و از برنج سُرخ آنہا را پُر کردہ می فرستند و آں موسم را اعتنا و اعتبار می دہند"[1]

مختصر یہ کہ اٹھارھویں صدی میں مسلمانوں کی مذہبی اور دینی حالت بہت خراب تھی اور اسلام کی اصلی صورت مسخ ہو چکی تھی۔ ہندوستانی ماحول نے اُس کو اپنے رنگ میں رنگ لیا تھا۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ اُس دور کے مسلمان اپنے عقائد و اعمال کے لحاظ سے مسلمان نہیں تھے بلکہ چوں کہ وہ اُن گھروں میں پیدا ہوئے تھے جو غیر مسلمانوں کی نظر میں مسلمان گھرانے سمجھے جاتے تھے اور اسی بناء پر وہ مسلمان کہے اور سمجھے جاتے تھے۔

آخر میں اُن برائیوں اور بدعتوں کی طرف بھی مجملاً اشارہ کر دینا مناسب ہوگا جن کا شاہ ولی اللہ نے ذکر کر کے اُن کے ازالے کی کوشش کی تھی، اُن کے بعد بھی یہ کوششیں شاہ عبدالعزیز دہلوی اور سید احمد بریلوی کی قیادت میں ہوتی رہیں۔ مگر انگریزی سلطنت کے قیام نے اُن کو بار آور نہ ہونے دیا۔ اُن کے بعد ہندوستان کی سرزمین میں کوئی مصلح قوم وجود میں نہیں آئی جو شیخ احمد سرہندی اور شاہ ولی اللہ کی طرح مسلمانوں کی دینی، اخلاقی اور مذہبی زبوں حالی کو روکنے کی کوشش کرتی۔ اس زمانے میں ایسی تحریکوں کی کوئی امید نہ رکھنی چاہیے۔

۱- شرک | "تم غیر اللہ کے لئے قربانیاں کرتے ہو اور مدار صاحب اور سالار صاحب کی قبروں کا حج کرتے ہو، یہ تمہارے بدترین افعال ہیں"۔ "تم نے یہود و نصاریٰ کی طرح اپنے اولیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا رکھا ہے۔"

۲- ارکانِ دین سے غفلت | (الف) "تم نمازوں سے غافل ہو..... کوئی اپنے کاروبار میں اتنا مشغول ہو جاتا ہے کہ نماز کے لئے وقت نہیں نکال پاتا۔ اور کوئی اپنی اپنی تفریحوں اور خوش گپیوں میں اتنا منہمک ہے کہ نماز فراموش ہو جاتی ہے۔"

(ب) "تم زکوٰۃ سے بھی غافل ہو..... تم میں کوئی مال دار ایسا نہیں جس کے ساتھ بہت سے کھانے والے لگے ہوئے نہ ہوں۔ وہ اُن کو کھلاتا اور پہناتا ہے۔ مگر زکوٰۃ اور عبادت کی نیت نہیں کرتا۔"

(س) "تم رمضان کے روزے بھی ضائع کرتے ہو، اور اس کے لئے طرح طرح کے بہانے بناتے ہو۔"

۳- فسق و فجور | "چاہیے کہ تم اپنی شہوانی خواہشوں کو نکاح کے ذریعے پورا کرو۔ خواہ تمہیں ایک سے زیادہ ہی

---

[1] معمولاتِ مظہری۔ ص ۲۸

نکاح کیوں نہ کرنا پڑے..... تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکواتے رہو اور نرم و گداز اندام عورتوں سے لطف اندوز ہوتے رہو۔"

۴- بُری رسومات "اے بنی آدم! تم نے ایسی فاسد رسمیں اختیار کرلی ہیں جن سے دین متغیر ہو گیا ہے۔ مثلاً: یوم عاشورہ کو تم باطل حرکات کرتے ہو۔ ایک جماعت نے اس دن کو ماتم کا دن بنا رکھا ہے، کچھ لوگوں نے اس دن کو کھیل تماشوں کا دن بنا لیا ہے، اور کچھ دوسرے لوگوں نے اُسے مذہبی مناسک کا دن بنا رکھا ہے۔ پھر تم شب برات میں جاہل قوموں کی طرح کھیل تماشے کرتے ہو اور تم میں سے ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ اس روز مُردوں کو کثرت سے کھانا بھیجنا چاہیئے۔"

۵- غیر شرعی حرکات "پھر تم نے ایسی رسمیں بنا رکھی ہیں جن سے تمہاری زندگی تنگ ہو رہی ہے۔ مثلاً شادیوں میں فضول خرچی۔ طلاق کا ممنوع بنا لینا۔ بیوہ عورت کو بٹھا رکھنا۔ تم نے موت اور غم کو عید بنا رکھا ہے۔"[1]

(نوٹ:- یہ طویل مقالہ جو میر تقی میر کے زمانے (۱۷۲۴ - ۱۸۱۰) کا سیاسی اور سماجی ماحول پیش کرتا ہے، ابھی تک بالاقساط بُرھان میں شائع ہوتا رہا ہے۔ چونکہ میر کی زندگی کا آخری نصف حصہ لکھنؤ میں گذرا تھا، اس لئے ہم نے موجودہ مقالے کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا: پہلا حصہ، دہلی کے سیاسی اور سماجی ماحول پر اور دوسرا لکھنؤ کی معاشرت کے بیان میں۔ ابھی تک برہان میں جو قسطیں شائع ہوئی ہیں وہ دہلی کے ماحول کا بیان کرتی تھیں، ابھی اس کا وہ حصہ باقی ہے جس میں لکھنؤ کی سماجی تصویر دکھائی گئی ہے مقالے کا اصل مقصد یہ تھا کہ اس پورے عہد کا ایک ایسا مکمل نقشہ پیش کر دیا جائے جس کے سیاق و سباق میں میر کی شاعری کی اندرونی فضا کو سمجھنے میں مدد ملے، اور اس اشاعت کا مقصد یہ تھا کہ اصحاب ذوق کے مشوروں کی روشنی میں نظر ثانی کے بعد اسے کتابی صورت میں پیش کیا جائے، اس قسط کے ساتھ یہ سلسلہ ختم کیا جاتا ہے، اب پوری کتاب "میر کا سیاسی اور سماجی ماحول" کے نام سے عنقریب شائع ہوگی ——— محمد عمر)

---

[1] الفرقان- (شاہ ولی اللہ نمبر) ص ۱۳۸ - ۱۴۰ -

تبصرے

مضامینِ رشید : تقطیع متوسط۔ کتابت وطباعت بہتر۔ ضخامت ۲۷۹ صفحات : قیمت مجلد مع گردپوش کے چھ روپے۔ پتہ :۔ انجمن ترقی اردو ہند۔ علی گڑھ۔

پروفیسر رشید احمد صدیقی اردو زبان کے بلند پایہ ادیب اور انشاء پرداز ہیں۔ عہدِ حاضر میں ان کی ادبی شخصیت مسلمہ طور پر منفرد ہے۔ ان کا اسلوبِ بیان اور طرزِ ادا اُن کے ساتھ مخصوص ہے، کوئی کیسی ہی کوشش کرلے اور مشق ومہارت بہم پہونچائے اس کی نقالی نہیں کرسکتا۔ ان کی تحریروں میں لطیف طنز اور سنجیدہ ظرافت بھی ہے اور بڑی دقیقہ رسی اور گہری رمزیت بھی ہے، باتوں باتوں میں مذہب واخلاق، تہذیب وتمدن، تعلیم وتنقید اور شعروفن کے پیچیدہ مسائل ومباحث کے متعلق بڑی معنی خیز، بصیرت افروز، دل لگتی اور پتہ کی بات کہہ جاتے ہیں جس کا ایک عام قاری کے لئے ایک ہی نظر میں سمجھ لینا اگرچہ آسان نہیں ہوتا۔ لیکن اگر سمجھ میں آجائے تو حظ بیکراں اٹھائے بغیر نہیں رہتا، اس معنویت کے ساتھ ٹکسالی زبان، حسنِ ادا، اور تراکیب کا دروبست اور رکھ رکھاؤ "عروسِ جمیل ولباسِ حریر" کا مصداق ہے۔ جس طرح غالب "مشاہدۂ حق کی گفتگو" بھی کرتے تھے تو بادۂ وساغر کہے بغیر نہیں بنتی تھی، اسی طرح رشید صاحب عالمِ ناسوت کی بات کریں یا عالمِ لاہوت کی بہرحال "علی گڑھ" کا ذکر کئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ "مسائلِ تصوف اور بیانِ غالب" کے باوجود غالب کی بادہ خواری انہیں "ولی" سمجھنے سے مانع رہی۔ لیکن یہاں ایسا کوئی مانع موجود نہیں، اس لئے "پیرانِ میکدہ" کو رشید صاحب کے ولی ماننے میں کیا تامل ہو سکتا ہے! اس کتاب میں بیس مضامین شامل ہیں جو مجموعی طور پر پہلے بھی جامعۂ ملیہ کی طرف سے شائع ہوچکے ہیں، لیکن انجمن نے ان کو فاضل مقالہ نگار کی نظرِ ثانی اور متعدد مقامات پر حک وفک اور اصلاح وترمیم کے بعد بڑے اہتمام سے چھاپا ہے۔ بعض پرانے مضامین خارج کرکے ان کی جگہ نئے مضامین شامل کردیئے گئے ہیں، سب مضامین ایک سے ایک بہتر اور پڑھنے کے لائق ہیں۔ ادبی احتظاظ والتذاذ کے لئے اور کچھ سیکھنے اور غور کرنے کے لئے بھی!

صحیفۂ خوش نویسان: از مولوی احترام الدین احمد صاحب شاغل عثمانی: تقطیع کلاں، ضخامت ۲۶۶ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد چھ روپے۔ پتہ: انجمن ترقی اردو ہند، علی گڈھ۔

خطاطی جو درحقیقت فنونِ لطیفہ کی ہی ایک اعلیٰ صنف ہے۔ فن کی حیثیت سے مسلمانوں میں ہمیشہ بڑا مقبول اور پسندیدہ رہا ہے اور مسلمان بادشاہ۔ اعیان وامرائے سلطنت اس فن کے ماہرین کی ایسی ہی قدرو منزلت کرتے تھے جیسی آج کل آرٹسٹ کی ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے کسی شاعر کی زبان سے قلم نے اپنے متعلق "شاہِ جہان" ہونے اور "قلم کش را بدولت می رسانم" کا دعویٰ کیا تھا۔ اب اگرچہ ٹائپ کی سہولتوں اور طباعت کی آسانیوں کے باعث اِس فنِ شریف کی نہ وہ قدرومنزلت باقی ہے اور نہ وہ ضرورت واہمیت تاہم اس فن کی سرگذشت تاریخ کا ایک اہم باب ہے جسے اسلامی علوم وفنون اور اسلامی ثقافت کا کوئی طالبِ علم نظر انداز نہیں کرسکتا۔ اس موضوع پر فارسی میں تو مطبوعہ اور بعض قلمی کتابیں مستقلاً یا جزاً اچھی خاصی تعداد میں موجود ہیں لیکن اُردو میں نہ ہونے کے برابر ہیں اور جو ہیں بھی وہ مختصر اور تشنہ ہیں۔ خوشی کی بات ہے کہ زیرِ تبصرہ کتاب سے یہ ضرورت ایک بڑی حد تک پوری ہوجاتی ہے۔ پوری کتاب چار ابواب پر تقسیم ہے۔ پہلے باب میں خط کی ایجاد اس کے انواع واقسام، ان کی خصوصیات، عہد بعہد اُس کی ترقی (ظہورِ اسلام سے لے کر عصرِ حاضر تک) ہر عہد کے خاص خاص خطاطوں اور اُن کے کارناموں کا تذکرہ۔ یہ سب چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ دوسرے باب میں حروفِ تہجی کی ترتیب کے اعتبار سے خوشنویسوں کے مختصر حالات وسوانح اور اُن کا تذکرہ ہے۔ جو ایک سو بیس صفحات میں پھیلا ہوا ہے، تیسرا باب خوشنویسی کے سامان اور فنی معلومات ونکات کے لئے مخصوص ہے۔ چوتھے باب میں اساتذہ کی وصلیوں کے نمونے پیش کئے گئے اور اُن کی کتابتی خوبیوں اور خصوصیات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ آخر میں آرٹ پیپر پر چالیس صفحات میں خطاطی کے جو اعلیٰ نمونے وصلیوں کی شکل میں شامل کئے گئے ہیں ان کی وجہ سے کتاب اچھی خاصی "نقشِ ارژنگ" بن گئی ہے، خاتمہ پر خوش نویسوں کا ایک مکمل اور مبسوط شجرہ بھی شامل ہے، غرض کہ کتاب بڑی محنت اور تحقیق سے مرتب کی گئی ہے، مآخذ کی فہرست سے اندازہ ہوتا ہے کہ فاضل شاغل نے مقدور بھر کوئی مآخذ ترک نہیں کیا۔ اس موضوع پر اس درجہ محققانہ اور جامع کتاب اردو میں اب تک کوئی شائع نہیں ہوئی، امید ہے ارباب ذوق اس کی قدر کریں گے۔

سیرِ افلاک : از جناب حکیم احمد صاحب ۔ تقطیع متوسط : ضخامت ۲۱۴ صفحات، کتابت وطباعت بہتر : قیمت مجلد پانچ روپے ۔ پتہ : انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ ۔

امریکہ اور روس کے خلا بازوں کے زمین کے گرد مسلسل چکر لگانے اور فضا میں "چہل قدمی" تک کر لینے کے واقعات نے عام لوگوں میں بھی عالم بالا سے دل چسپی پیدا کر دی ہے، لیکن اردو میں اس طرح کی سائنسی معلومات کی کتابوں کا فقدان ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لئے انجمن نے ایک پنجسالہ منصوبہ بنایا ہے۔ یہ کتاب اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس میں افلاک و نجوم سے متعلق زمانہ حال (۱۹۵۹ء) تک کی معلومات سلیس و عام فہم زبان میں اس طرح جمع کردی گئی ہیں کہ جن لوگوں نے علم الافلاک اور علم النجوم کا باقاعدہ مطالعہ بھی نہیں کیا ہے ذرا سی محنت اور توجہ سے وہ اس سلسلہ کی جدید تحقیقات و اکتشافات سے واقف ہو سکتے ہیں۔ ضرورت ہے کہ اردو خوانوں میں سائنٹفک مذاق و علم پیدا کرنے کے لئے اس طرح کی کتابیں بیش از بیش تعداد میں شائع کی جائیں۔

روحِ اسلام اقبال کی نظر میں : از ڈاکٹر غلام عمر خان : تقطیع خورد ضخامت ۱۱۴ صفحات کتابت وطباعت بہتر ۔ قیمت درج نہیں ۔

پتہ :- انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز ۔ حیدر آباد (اے، پی)

ڈاکٹر اقبال نے اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی میں خصوصاً اور دوسری نظموں میں عموماً خودی کی اہمیت و ضرورت، تعمیر و ترقی اور استحکام و استمرار کے متعلق جو کچھ کہا ہے جس سے انسان کی عظمت، خلافتِ الٰہی اور کائنات کے ساتھ اُس کے تعلق پر روشنی پڑتی ہے، لائق مصنف نے اس رسالہ میں اقبال کے انہی افکار پر مذہب اور فلسفہ کی روشنی میں بحث کر کے ثابت کیا ہے کہ درحقیقت یہی اسلام کی رُوح ہے۔ رسالہ موضوع کے لحاظ سے مختصر ہے۔ مگر دل چسپ اور معلومات افزا ہے اور زبان و بیان شگفتہ و پُرجوش ہے۔

برہان

جلد ۵۵ | رجب المرجب ۱۳۸۵ھ مطابق نومبر ۱۹۶۵ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

افسوس ہے ہماری بزمِ انوری کی ایک اور شمعِ فروزاں بجھ گئی یعنی حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیریؒ کے تلمیذِ رشید اور ہمارے دیرینہ رفیقِ کار اور ساتھی مولانا الشیخ محمد بدر عالم میرٹھی نے گذشتہ ماہ کے آخری ہفتہ میں تین برس کی مسلسل اور شدید علالت و معذوری کے بعد مدینہ منورہ میں وفات پائی، مولانا کے والد ماجد پولیس کے افسرِ اعلیٰ تھے۔ مگر ان کی نیکی اور دینداری کا یہ عالم تھا کہ اس ملازمت کے باوجود انھوں نے بیٹے کو عربی و دینی تعلیم کے لئے سہارنپور بھیجا، وہاں سے فارغ ہوکر مولانا دیوبند آئے اور حضرت الاستاذ کے درسِ بخاری میں شریک ہوکر کئی سال مسلسل سماع کیا اور درسی تقریریں قلمبند کیں۔ علاوہ ازیں حضرت شاہ صاحب کی خدمت میں صبح و شام یوں بھی حاضر رہتے اور برابر علمی استفادہ کرتے رہتے تھے، اسی زمانہ میں مختلف علوم و فنون کے اسباق آپ کے سپرد ہوگئے۔ مولانا کی استعداد بڑی پختہ اور ان کا ذوق ہمہ گیر تھا۔ منطق۔ فلسفہ۔ ادب حدیث، اور فقہ، ان میں سے ہر مضمون کی کتاب اس طرح پڑھاتے تھے کہ گویا وہ ان کا کوئی خاص فن تھا۔ ۲۸ء میں حضرت شاہ صاحب اپنی جماعت کے ساتھ ڈابھیل گئے تو مولانا بھی اس جماعت کے رکنِ رکین تھے۔ وہاں انھوں نے نہایت محنت اور توجہ سے بڑی سے بڑی کتابوں کا درس دیا۔ لیکن حضرت الاستاذ سے استفادہ کی تشنگی کم نہیں ہوئی، بلکہ اُس میں روز بروز اضافہ ہوتا اور یہ مسِ خام کندن بنتا رہا۔ یُوں بھی وہ حضرت الاستاذ کے عاشق تھے۔ صورت کے بھی اور سیرت کے بھی! ان سب چیزوں کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ حضرت الاستاذ کے ہزاروں شاگردوں میں بڑے بڑے نامور علماء و فضلاء بھی ہیں اور محققین و اساتذہ بھی، لیکن خاص فنِ حدیث میں جو جامعیت اور کمال (مولانا محمد یوسف بنوری کو مستثنیٰ کرکے) مولانا کے حصہ میں آیا وہ کسی اور کو نہیں ملا چنانچہ فیض الباری علیٰ صحیح البخاری مطبوعۂ قاہرہ (مصر) اور ترجمان السُّنّۃ (مطبوعہ ندوۃ المصنفین) کی ضخیم مجلدات اس بات کا بیّن ثبوت ہیں۔ سوا سترہ برس کے بعد مدرسۂ تعلیم الدین جامعۂ اسلامیہ ڈابھیل سے تعلق منقطع ہوا تو مولانا ندوۃ المصنفین سے براہِ راست متعلق ہوگئے اور دلّی میں مستقل قیام کرلیا، اسی زمانہ میں ملک تقسیم ہوا اور عظیم تباہی و بربادی کے ساتھ لاکھوں انسان اِدھر کے اُدھر اور اُدھر کے اِدھر پہونچ گئے تو مولانا بھی ترکِ وطن کرکے کراچی پہونچے۔ مگر جلد ہی جی اچاٹ ہوگیا تو (غالباً ۵۱ء میں) پاکستان کو بھی خیر باد کہہ کر اُس سرزمینِ قدس میں پناہ لی جس کے گلی کوچوں میں بارہا جبریلِ امین کو پرفشانی کرتے دیکھا گیا ہے۔

مولانا علومِ ظاہری میں کمال و مہارت کے ساتھ معرفت و سلوک میں بھی مرتبۂ بلند و مقامِ رفیع رکھتے تھے۔ اس سلسلہ میں

انھوں نے سب سے پہلے حضرت مفتی عزیز الرحمٰن صاحب عثمانی رحؒ کے دامانِ ارادت وعقیدت سے وابستہ ہوکر بڑے انہماک و توجہ سے کسبِ فیض واستفادہ کیا اور حضرت مفتی صاحب رحؒ خدا کو پیارے ہو گئے تو مولانا نے حضرت کے خلیفۂ مجاز مولانا قاری محمد اسحاق صاحب میرٹھی سے رجوع کیا۔ حضرت قاری صاحب کا مستقل قیام دلّی میں رہتا تھا۔ اس زمانہ میں مولانا کا مشغلہ بجز اس کے کچھ نہیں تھا کہ دن میں صبح شام چھ سات گھنٹے مطالعہ و تصنیف کے سلسلہ میں ندوۃ المصنفین میں گذارتے تھے اور اس کے علاوہ پورا وقت مجاہدہ و ریاضت یا پیر و مرشد کی خدمت میں گذارتے تھے۔ طبعاً بڑے خوش مزاج۔ زندہ دل اور خندہ جبین تھے۔ دیوبند سے تعلق کے زمانہ میں شکار کا بڑا شوق تھا۔ برسوں معمول یہ رہا کہ جمعرات کے دن ظہر کی نماز پڑھی اور کارتوسوں کی پیٹی گلے میں ڈال اور بندوق اٹھا چل دیئے اور عشاء کے وقت تک واپس آتے تھے۔ اللہ نے حسنِ باطنی کے ساتھ حسنِ ظاہری سے بھی نوازا تھا۔ خوش پوشاک و خوش خوراک تھے، اکثر قیمتی دوائیں بھی استعمال کرتے رہتے تھے۔ معمولات کے سخت پابند اور انتہا درجہ باحمیت وغیرت مند تھے۔ صاف گو اور صاف رو اس بلا کے تھے کہ بعض اوقات اُن پر "کھرے پن" کا گمان ہونے لگتا تھا۔

مدینہ طیبہ میں قیام کر لینے کے بعد بھی اگرچہ تصنیف و تالیف کا مشغلہ کچھ نہ کچھ جاری رہا لیکن اب مولانا کے اوقات کا اکثر حصہ تعلیم و تربیتِ باطنی اور تلقین و ارشادِ روحانی میں صرف ہوتا تھا۔ عوام و خواص کے مرکزِ عقیدت تھے، انڈو پاک کے مسلمانوں کے علاوہ افریقہ اور خاص حجاز کے علماء اور عوام بھی مولانا سے ارادت رکھتے اور فیضِ باطنی حاصل کرتے تھے۔ خدا کی دین ہے۔ جو بچہ میرٹھ کے ایک پولیس افسر کے گھر میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے مقدر میں یوں علم و عمل، تقویٰ و طہارت اور فضائلِ اخلاق و کمالات کے آسمان پر مہرِ تاباں بن کر چمکنا، برسوں تک چمکتے رہنا اور آخر میں مہبطِ وحی و جلوہ گہِ نبوت سرزمین کی خاکِ پاک کا پیوند ہو کر وہیں ابدی نیند سو جانا لکھا تھا۔

ایں سعادت بزورِ بازو نیست ٭ تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً۔

اُردو زبان کے علمی اور ادبی حلقوں میں اس خبر کو بڑی حسرت اور افسوس کے ساتھ سنا گیا کہ پچھلے دنوں پنڈت تربھون ناتھ زار زتشی نے ۹۲ برس کی عمر میں دلّی میں انتقال کیا۔ پنڈت جی کشمیری پنڈت تھے، ان کا خاندان اورنگ زیب عالمگیر کے عہدِ حکومت میں دلّی میں منتقل ہو گیا تھا۔ اس بناء پر یہ خاندان کشمیر اور دلی دونوں کی خاص تہذیب اور کلچر۔ شرافت، علمی و ادبی ذوق، حسن و جمال اور وسعتِ مشرب ایسے اوصاف و خصوصیات کا حامل ہے۔ پنڈت جی ان خصوصیات کا ایک اعلیٰ نمونہ ہونے کے باعث ان سب میں ممتاز تھے۔ سنسکرت کے علاوہ

فارسی اور اردو کے بھی نامور فاضل اور محقق تھے۔ شعر و شاعری میں مرزا داغ سے تلمذِ خصوصی رکھتے تھے۔ بلکہ غالباً وہ استاد کی آخری یادگار تھے، دلی زبان اور اس کی کہاوتوں اور محاورات پر انہیں جو عبور تھا اُس میں وہ اپنی مثال آپ تھے۔ اس سلسلہ میں یہ واقعہ دل چسپی سے سنا جائے گا کہ ۱۹۳۹ء میں جب پہلے پہل میرا تقرر سینٹ اسٹیفنس کالج دلی میں بحیثیت استاد کے ہوا اور دوسری کلاسوں کے ساتھ بی، اے (فائنل) کی اُردو کلاس بھی مجھے پڑھانے کے لئے دی گئی تو ایک دن مولوی نذیر احمد صاحب دہلوی کی مشہور کتاب توبۃ النصوح کلاس میں پڑھا رہا تھا کہ اچانک "سفو پہ نادری چڑھی" کا فقرہ سامنے آگیا۔ اور چوں کہ مجھے اس کا مطلب معلوم نہیں تھا اسلئے میں نے کلاس ختم کر دی، اور میں سیدھا اپنے استاد شمس العلماء مولوی عبدالرحمٰن صاحب کے مکان پر پہونچا اور ان سے اس فقرہ کا مطلب دریافت کیا۔ مولوی صاحب نے بہت کوشش کی، دماغ پر بہت زور ڈالا مگر بات نہ بنی۔ اتنے میں مولوی صاحب کے جگری دوست خواجہ عبدالمجید دہلوی جو دلی کی ٹکسالی زبان اور محاورات کے بڑے اور مسلم ماہر تھے ادھر آنکلے، مولوی صاحب نے ان سے پوچھا لیکن حافظہ اور دماغ پر بہت کچھ زور ڈالنے کے باوجود انہیں بھی کامیابی نہیں ہوئی، آخر خواجہ صاحب نے پنڈت زار صاحب زتشی کا نام لیا اور مجھ سے کہا کہ تم وہاں چلے جاؤ، اب زار زتشی کے سوا دلی میں کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو اس کا مطلب سمجھا سکے۔ میں فوراً زار صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا۔ حسب معمول بڑی محبت اور تپاک سے ملے۔ میں نے آنے کا مقصد بیان کیا تو اگرچہ وہ اُس وقت بڑی عجلت میں تھے اور کہیں جا رہے تھے مگر مجھے وہیں لے کر بیٹھ گئے اور کم و بیش چالیس منٹ اس پر تقریر کی، تقریر کا حاصل یہ تھا کہ مغل بادشاہت کے آخری دور میں گنجفہ، چوسر اور شطرنج کی طرح اور بھی متعدد کھیل تھے جو کھیلے جاتے تھے، مگر اب کوئی اُن کا نام بھی نہیں جانتا۔ اُنہی کھیلوں میں سے ایک کھیل تھا جس کی یہ اصطلاح ہے۔ زار صاحب نے ایک بڑا سا کاغذ لے لیا اور اُس پر پنسل سے نقشہ بنا بنا کر سمجھاتے رہے کہ اس کھیل میں اتنے خانے ہوتے تھے، ہر خانہ میں ایک مہرہ ہوتا تھا جس کا نام اور کام دوسرے مہروں سے جدا ہوتا تھا۔ چالیں اس طرح چلی جاتیں، اور شکست و فتح کا معیار یہ ہوتا تھا۔ سفو پہ نادری چڑھنا شکست کی علامت ہے، جیسے شطرنج میں ششدر ہو جانا۔ زار صاحب نے یہ پوری تقریر اس امنگ اور چوچلے سے کی کہ گویا جوانی کی کسی شب کی کوئی دل چسپ کہانی انہیں اچانک یاد آگئی ہے۔ اللہ اکبر! اب یہ بساطِ دیرینہ اُلٹ گئی۔ اور یہ پُرانی محفل اُجڑ چکی۔ اب نہ دلی وہ دلی ہے، نہ اُس کی وہ زبان، نہ کلچر، اور نہ وہ شرافت اور نہ تہذیب۔

پنڈت تربھون ناتھ زار زتشی جن کے گھر کا بچہ بچہ۔ لڑکیاں اور عورتیں تک اُردو زبان کی عاشق اور شاعر ہیں اس محفل کی آخر نشانی اور یادگار تھے۔ سدا رہے نام اللہ کا۔

مُوطا امام مالکؒ اور اُس کی خصوصیات

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری، (استاذ حدیث دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ)

"مُوطا" کتب خانۂ اسلام کی وہ پہلی کتاب بتائی جاتی ہے جو قرآن مجید کے بعد سب سے پہلے باقاعدہ طور پر فقہی ترتیب سے مبوب و مرتب ہو کر منصۂ شہود پر آئی۔

علامہ ابو بکر ابن العربی فرماتے ہیں: "المؤطا ھو الأصل الأوّل واللباب وکتاب البخاری ھو الأصل الثانی فی ھٰذا الباب وعلیھما بنی الجمیع کمسلم والترمذی (مُوطا ہی نقشِ اوّل اور بنیادی کتاب ہے، بخاری کی حیثیت تو اس باب میں نقشِ ثانی کی ہے۔ اور انہیں دونوں کتابوں پر مسلم و ترمذی جیسے بعد کے مؤلفین نے اپنی کتابوں کی بنا رکھی ہے)

علامہ ذہبی مؤطا کا تعارف یوں کراتے ہیں:-

إن للموطا لوقعاً فی النفوس	اس میں کوئی شک نہیں کہ دلوں میں مؤطا کی ایسی وقعت
ومھابة فی القلوب لا یوازیھا	اور قلوب میں ایسی ہیبت ہے جس کا مقابلہ اور کوئی چیز
شیئ۔[1]	نہیں کر سکتی۔

مؤطا درحقیقت علومِ مدینہ کا مجموعہ ہے جس کو امام دار الہجرۃ مالک بن انس رضؓ نے جمع کیا ہے۔ اسی لئے نواب صدیق حسن خاں نے ابو زرعہ کا یہ قول نقل کیا ہے: "وایں وثوق واعتماد بر کتبِ دیگر نیست"[2] معلوم ہوا یہ مجموعہ وثوق واعتماد میں تمام کتابوں میں فوقیت رکھتا ہے۔

---

[1] مقدمۃ التعلیق الممجد علی الموطا للامام محمد۔ [2] اتحاف النبلاء ص ۱۶۵۔

زمانۂ تالیف ظاہر ہے کہ اس کی تالیف کا مقام مدینہ طیبہ ہے۔ اس لئے کہ امام مالک کا قیام ہمیشہ وہیں رہا ہے البتہ تالیف کا صحیح زمانہ معلوم نہیں ہو سکا۔ صرف قرائن سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ محدث قاضی عیاض نے مدارک میں امام مالکؒ کے شاگردِ خاص ابو مصعب کی زبانی یہ روایت نقل کی ہے کہ مؤطا کی تالیف خلیفہ ابو منصور عباسی کی فرمائش پر خود اسی کے عہد میں شروع ہوئی تھی[۱] لیکن پایۂ تکمیل کو اس کی وفات کے بعد پہونچی۔ منصور نے ۶ ذی الحجہ ۱۵۸ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسندِ خلافت پر متمکن ہوا اور اسکی خلافت کے ابتدائی دور میں اس کی تالیف پوری ہوئی۔

ابتدائے تالیف کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ ابن حزم نے صراحت کی ہے کہ امام مالک نے مؤطا کی تالیف یحییٰ بن سعید الانصاری (المتوفی ۱۴۳ھ) کی وفات کے بعد کی ہے۔[۳]

وجہِ تسمیہ لفظ "مؤطا" توطیہ کا مفعول ہے۔ صاحبِ قاموس نے اس کے معنی روندنے، تیار کرنے، اور نرم و سہل بنانے کے بیان کئے ہیں۔ "مؤطا" کے لغوی معنی "روندا ہوا" "تیار کیا ہوا" "نرم اور سہل بنایا ہوا" ہیں ــــ یہ تمام معانی بطورِ استعارہ کے یہاں مراد لئے جا سکتے ہیں۔[۴]

ابو حاتم رازی سے دریافت کیا گیا کہ اس کا مؤطا کیوں نام رکھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ امام مالک نے اس کو مرتب کر کے لوگوں کے لئے سہل و آسان بنا دیا ہے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں: اس کتاب کو لکھ کر میں نے فقہاء مدینہ میں ستّر فقیہوں کے سامنے پیش کیا سب ہی نے مجھ سے اتفاق کیا اس لئے میں نے اس کا نام مؤطا رکھا ہے۔[۵] حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی اسی معنی کو اپنی شرح مسوّیٰ میں راجح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں: "مؤطا کے معنی روندے ہوئے، چلے ہوئے کے ہیں یعنی جس پر عام ائمہ و علماء اور اکابر چلے ہوں اور سب نے اس کے متعلق گفتگو کی ہو اور اتفاق بھی کیا ہو"[۶] چوں کہ یہ معنی خود صاحبِ کتاب سے منقول ہیں اس لئے اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

مؤطا کی غرض مؤطا سے پہلے اور خود امام مالک کے زمانہ میں بہت سے حدیث کے مجموعے تیار ہو چکے تھے مگر ان

[۱] تزئین الممالک للسیوطی ص ۴۳۔ [۲] مقدمہ اوجز ص ۲۰۔ [۳] توجیہ النظر ص ۱۷۔

[۴] قاموس ج ۱ ص ۲۲۔ [۵] مقدمہ اوجز ص ۲۲۔ [۶] مقدمہ مسوّیٰ ص ۶۔

کتابوں میں صحت کا التزام نہیں کیا گیا تھا جو التزام کہ مؤطا میں کیا گیا ہے۔

حافظ ابن حبان کتاب الثقات میں فرماتے ہیں:

کان مالك أول من انتقى الرجال من الفقهاء بالمدينة وأعرض عمن ليس بثقة فى الحديث ولم يكن يروى إلا ما صح ولا يحدث إلا عن ثقة۔[1]	امام مالک فقہاءِ مدینہ میں سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے رواۃ کے متعلق تحقیق سے کام لیا اور حدیث میں جو ثقہ نہ ہوں ان کی روایت سے اعراض کیا، وہ صحیح روایات کے علاوہ نہ کوئی روایت نقل کرتے ہیں اور نہ کسی غیر ثقہ سے حدیث ہی بیان کرتے ہیں۔

امام دار الہجرۃ مالک بن انس رضؓ کے مذہب کی بناءِ اوّل احادیثِ صحیحہ اور بنائے ثانی آثارِ صحابہ و تابعین ہیں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"جاننا چاہئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے خواہ وہ مسند ہو یا مرسل نیز حضرت عمرؓ کے اثر اور عبداللہ بن عمرؓ کے عمل سے استدلال کرنا اور صحابہ و تابعینِ مدینہ کے فتاویٰ سے اخذ کرنا خصوصاً جبکہ ان تابعین کی ایک جماعت کسی مسئلہ پر متفق ہو، امام مالک کے مذہب کا اصول ہے"[2]

اور انھیں تمام مذکورہ بالا باتوں کے ملحوظ رکھنے کی وجہ سے مؤطا اہلِ مدینہ کی روایات اور فتاویٰ کا بہترین انتخاب ہو گئی ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس کی مزید وضاحت یوں کی ہے:

فصنف الإمام مالك المؤطا وتوخى فيه القوى من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابةؓ وفتاوى التابعين ومن بعدهم[3]	امام مالک نے مؤطا تصنیف کی اور اس میں اہلِ حجاز کی قوی روایات کا قصد کیا اور اس کے ساتھ صحابۂ کرامؓ کے اقوال اور تابعین و علماءِ ما بعد کے فتاویٰ بھی درج کر دیئے۔

مؤطا کا کتبِ حدیث میں مقام | جمہور علماء نے طبقاتِ کتبِ حدیث کے اندر طبقۂ اولیٰ میں مؤطا مالک کا شمار کیا ہے۔

حضرتِ شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز رحمہما اللہ نے کتبِ حدیث کے پانچ طبقات قائم کئے ہیں۔ جن میں مؤطا کو

---

[1] تہذیب التہذیب: ترجمہ امام مالک۔ [2] مصفیٰ ج ۱ ص ۱۷۔ [3] مقدمہ فتح الباری ص ۴۔

طبقۂ اولیٰ میں رکھا ہے بلکہ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی مؤطا کو تمام کتابوں میں مقدم و افضل سمجھتے ہیں۔ اپنی مشہور کتاب مصفّٰی شرح مؤطا کے مقدمہ میں اس کی ترجیح کے دلائل و وجوہ کو نہایت تفصیل سے بیان کیا ہے۔

اور حجۃ اللہ البالغۃ میں بھی فرماتے ہیں:

واتفق أهل الحديث على أن جميع	محدثین کا اتفاق ہے کہ اس کتاب کی تمام روایات
ما فيه صحيح على رأى مالك ومن	امام مالک اور ان کے موافقین کی رائے میں صحیح
وافقه وأما على رأى غيره فليس فيه	ہیں اور دوسروں کی رائے بھی اس سلسلے میں یہی ہے
مرسل ولا منقطع إلا وقد اتصل	کہ مؤطا کی مرسل و منقطع روایات کی سند دوسرے
السند به من طرقٍ أخرى فلاجرم	طرق سے متصل ہے پس اس میں کوئی شبہ نہ رہا کہ
أنها صحيحة من هذا الوجه[1]	اس اعتبار سے وہ سب صحیح ہیں۔

صاحبِ مفتاح السعادہ نے بیان کیا ہے کہ جمہور کہتے ہیں کہ اس کا درجہ ترمذی کے بعد ہے مگر صحیح یہ ہے کہ مسلم کے بعد تیسرے درجہ پر اس کو رکھنا چاہیئے۔[2]

حافظ ابوذرعہ رازی جو بخاری و مسلم دونوں ہی سے بخوبی واقف ہیں ان کو مؤطا کی صحت کا اس درجہ یقین ہے کہ فرماتے ہیں:

"لوحلف رجل بالطلاق على حديث	اگر کوئی شخص اس پر طلاق کا حلف اٹھالے کہ
مالك فى الموطا انها صحاح لم	مؤطا میں امام مالکؒ نے جو حدیثیں بیان کی ہیں صحیح ہیں
يحنث"	تو وہ حانث نہ ہوگا)

امام شافعیؒ کی شہادت | مؤطا کی صحت و مرتبہ کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ امام شافعیؒ (المتوفی سنہ ۲۰۴ھ) فرماتے ہیں:

ما على ظهر الأرض كتاب بعد كتاب الله	روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد مؤطا مالک سے
أصح من كتاب مالك[3]	زیادہ صحیح کوئی کتاب نہیں ہے۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ۱۳۳ ج ۱۔ [2] مقدمہ اوجز المسالک ص ۲۱۔ [3] تزئین الممالک ص ۴۳۔

اگرچہ خود علماءِ شوافع میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں:

إنما قال ذلك قبل وجود كتاب البخاري ومسلم[1] — امام موصوف کا یہ قول بخاری و مسلم کی کتابوں کے عالمِ وجود میں آنے سے پہلے کا ہے۔

حافظ ابن حجرؒ نے مقدمہ فتح الباری میں حسب ذیل تقریر کی ہے:

"بعض ائمہ نے بخاری کی کتاب کو امام مالک کی کتاب پر اصح قرار دینا مشکل بتایا ہے کیونکہ دونوں ہی صحت اور انتہائی حزم و احتیاط سے کام لیتے ہیں، بخاری کی روایات اگرچہ زیادہ ہیں مگر یہ صحت کی افضلیت کو مستلزم نہیں ہیں"

پھر اس اشکال کا خود ہی جواب دیتے ہیں:

"بخاریؒ کی اہمیت دراصل اشتراطِ صحت ہی کی بناء پر ہے اور امام مالکؒ چوں کہ انقطاعِ اسناد کو قادح نہیں سمجھتے اس لئے مراسیل منقطعات بلاغات کو اصل موضوعِ کتاب ہی میں نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ اور امام بخاری انقطاع کو چوں کہ علتِ قادحہ سمجھتے ہیں اس لئے ایسی روایات کو وہ تعلیقات و تراجم میں (جو اصل موضوعِ کتاب سے خارج ہے) درج کرتے ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ منقطع روایات اگرچہ ایک قوم کے نزدیک قابلِ احتجاج ہیں مگر پھر بھی اس کی بہ نسبت متصل روایات جب دونوں کے رواۃ عدالت و حفظ میں مشترک ہوں زیادہ قوی ہیں۔ پس اسی سے بخاری کی فضیلت عیاں ہوگئی۔ نیز یہ معلوم ہوا ہے کہ امام شافعی نے جو مؤطا کو صحت میں افضل بتایا ہے وہ ان مجموعوں کے لحاظ سے تھا جو ان کے زمانہ میں موجود تھے جیسے جامع سفیان ثوری، مسند حماد بن مسلمہ وغیرہ، ان پر مؤطا کی فضیلت بلا کسی نزاع کے مسلّم ہے[2]"

لیکن حافظؒ کا یہ بیان دونوں کتابوں کے تقابل کے لحاظ سے تو بیشک صحیح ہے ورنہ مؤطا کے تمام مراسیل و منقطعات و بلاغات متصل و مرفوع مسند ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے مؤطا اور بخاری کی منقطع روایات کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے اس پر علامہ سیوطی نے

---

[1] مقدمہ ابن صلاح۔ [2] فتح الباری ص ۸۔

نقد کیا ہے کہ مؤطا کے مراسیل تو امام مالک اور ان کے ہم خیال علماء کے نزدیک بیشک حجت ہیں، اور ایسی مرسل حدیث تو علماءِ شوافع کے نزدیک بھی حجت ہے بشرطیکہ دوسری اسانید سے اس کی تائید ہو رہی ہو، اور مؤطا کی ہر حدیث کے شاہد یا شواہد موجود ہیں اس لئے مؤطا مطلقاً صحیح ہے۔ بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام وہ کتابیں جو سنن کے باب میں تصنیف کی گئی ہیں جیسے سننِ ابوداؤد و نسائی یا ان کا فقہ سے تعلق ہے جیسے صحیح بخاری، جامع ترمذی یہ سب مؤطا مالک کے مستخرجات ہیں جو اس کے اردگرد گھومتی ہیں اور ان سب کا مطمحِ نظر مؤطا کی مرسل روایت کا اتصال اور موقوف کا مرفوع اور مافات کا استدراک و متابعات و شواہد کا ذکر ہے اور اس حقیقت کو وہ ہی جان سکتا ہے جس کی اس کتاب پر گہری نظر ہو[1]

اسی لئے حافظ مغلطائی نے مؤطا و بخاری دونوں کو ایک ہی درجہ کہا ہے، فرماتے ہیں:

"مؤطا و بخاری میں اس باب میں کوئی فرق نہیں ہے کیوں کہ یہ چیزیں تو بخاری میں بھی ہیں، چنانچہ تعلیقات اور ایسی بہت سی چیزیں اس میں بھی پائی جاتی ہیں"[2]

اس گفتگو سے یہ معلوم ہوا کہ صحت کے لحاظ سے ان دونوں کتابوں میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ اگر غور وفکر سے کام لیا جائے تو مؤطا کو بعض وجوہ سے صحیحین پر بھی ترجیح حاصل ہے۔

(۱) امام مالک تبع تابعی ہیں اس لئے مؤطا کی روایات میں تین چار واسطوں سے زیادہ نہیں ہے۔ صحیح بخاری کو اگر یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس میں بائیس ۲۲ ثلاثیات ہیں تو یہاں مؤطا کی بنیاد ہی ثلاثیات پر ہے بلکہ اس میں چالیس ثنائیات ہیں یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور امام مالک کے درمیان صرف دو واسطے ہیں۔

(۲) امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے نزدیک ضروری ہے کہ راوی جس روایت کو بیان کرے اس کا وہ حافظ ہو۔ لیکن امام بخاری و مسلم کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے[3]

مؤطا کی مقبولیت امام مالک کے شیوخ و معاصرین نے مؤطا کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے، اوپر گذر چکا ہے کہ امام صاحب نے فقہائے مدینہ کے سامنے پیش کیا تو سب نے دادِ تحسین دی اور بعد کے علماء کے نزدیک انتہائی مقبول رہی ہے، علامہ نووی شرحِ مسلم کے مقدمہ میں اپنے استاد کا حال بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] الحطۃ فی ذکر صحاح الستۃ ص ۷۸۔ [2] تزئین الممالک ص ۴۰۔ [3] تدریب ص ۱۰۱۔

"ایک کتاب مجھ کو ایسی ملی جو ان تمام کتابوں (بخاری، مسلم و ترمذی وغیرہ) سے بہتر ہے اگرچہ یہ کتابیں بھی اچھی ہیں اور وہ مؤطا ہے جس کے مصنف کا نام مالک بن انس ہے جو تمام محدثین کے شیخ الشیوخ ہیں"[1]

علامہ زرقانی شارح مؤطا فرماتے ہیں کہ امام مالک نے جب اس کتاب کو تصنیف کیا تو دوسرے علماء نے بھی اسی طرز سے احادیث کے مجموعے تیار کئے، لوگوں نے امام مالک سے جاکر بیان کیا تو فرمایا کہ صرف اخلاص و حسنِ نیت کو بقا ہے، یہ پیشین گوئی بالکل صحیح ثابت ہوئی، مؤطا مالک کے سوا اور کوئی مؤطا دنیا میں باقی نہیں ہے۔[2]

حضرتِ شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک کی حیات ہی میں یہ کتاب پوری دنیائے اسلام میں مشہور ہوگئی تھی، جتنا زمانہ گذرتا گیا اس کی شہرت میں اضافہ ہوتا رہا اور لوگوں نے اس کی طرف زیادہ توجہ کی۔ اس مقدس کتاب کی تنہا یہ خصوصیت ہے کہ سلاطینِ زمانہ مہدی، ھادی، رشید، مامون اور امین جیسے مشاہیر خلفاءِ اسلام نے عراق سے حجاز تک بادیہ پیمائی کی۔[3]

روایات کی تعداد ابتداءً مؤطا میں دس ہزار حدیثیں تھیں مگر امام صاحب نے سب کو قلم زد کردیا اب ۱۷۲۵ باقی ہیں جس میں مسند و مرفوع ۶۰۰ اور مرسل ۲۲۲ موقوف ۶۱۳ تابعین کے اقوال و فتاویٰ ۲۸۵ ہیں۔[4]

مؤطا کے مراسیل و بلاغات امام مالک کے مراسیل و بلاغات بہت ہی اہم سمجھے جاتے ہیں، علامہ ابن عبدالبر مالکی نے اس موضوع پر مستقل ایک کتاب لکھی ہے جس میں مؤطا کی مرسل، منقطع اور معضل روایات کا اتصال بیان کیا ہے فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں جہاں کہیں بلغنی یا عن الثقۃ عندی آیا ہے اور اس کی سند نہیں بیان کی ہے وہ ۶۱ مقامات ہیں، ان سب روایات کو امام مالک کے علاوہ دوسرے حضرات نے مسنداً بیان کیا ہے البتہ چار احادیث ایسی ہیں جن کی اسناد معلوم نہ ہوسکیں وہ یہ ہیں:

(۱) إنّي لا أنسى ولكن أُنسّى لاسنّ۔

(۲) أن النبي صلى الله عليه وسلم أرى أعمار الناس قبله أو ما شاء الله من ذلك فانه تقاصر أعمار امته فاعطى ليلة القدر۔

---

[1] مقدمہ شرح مسلم۔ [2] مقدمہ اوجز ص ۲۰۔ [3] الحطہ ص ۵۵۔ [4] اوجز ص ۲۸۔

(۳) حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا یہ قول، إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت، فتلك عين غديقة[1]

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ مسند دارمی کی تصنیف ہی مؤطا کی احادیث کے بیانِ اسناد کے لئے ہوتی ہے۔[2]

مؤطا میں غیر مدنی شیوخ کی روایات شاذ و نادر ہی ہیں، حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ کی بلاغات کو امام مالک نے عبد اللہ بن ادریسؒ سے سُنا ہے۔

مؤطا کی خصوصیات | اب ہم مختصراً مؤطا کی خصوصیات اور بعض خاص اصطلاحات کی جانب اشارہ کریں گے۔

۱ — امام مالک فرماتے ہیں: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا كذا وكذا۔ (یعنی وہ سنت کہ جس کے بارے میں ہمارے یہاں کوئی اختلاف نہیں) یہ ان مسائل کے بارے میں فرماتے ہیں جن میں اہلِ مدینہ کا اتفاق ہوتا ہے۔

۲ — اگر اہلِ شہر میں اختلاف ہوتا تو سب سے قوی اور راجح قول کو اختیار کرتے تھے خواہ یہ قوت کثرتِ قائلین سے حاصل ہوتی ہو یا کسی قیاسِ قوی کی موافقت سے یا کتاب و سنت کی تخریج سے۔ اسی قسم کے مسائل میں امام مالک یوں فرمایا کرتے ہیں کہ هٰذا أحسن ما سمعت[3] (جو کچھ میں نے سنا ہے اس میں یہ بہتر ہے)

۳ — باب کے تحت ان مسائلِ فقہیہ کو بیان کرتے ہیں جو اس سے مناسبت رکھتے ہیں اور ساتھ ہی اپنے اجتہادات کو بھی نقل کر دیتے ہیں۔

۴ — امام مالک کے سامنے بہت سے حدیث کے مجموعے تھے جب اس میں سے کسی روایت کا انتخاب فرماتے ہیں تو اس کو بلغنی کے صیغے سے بیان کرتے ہیں۔[4]

۵ — جب امام مالک عن الثقة عن بكير بن عبد الله الاشج کہتے ہیں تو قاضی ابن عبد البر کی تحقیق میں اس ثقہ سے مراد مخرمہ بن بکیر ہیں۔ حافظ ابن حجر کا بھی یہی خیال ہے۔ البتہ امام نسائی کے نزدیک اقرب یہ ہے کہ اس سے مراد عمرو بن الحارث کو لیا جائے۔

۶ — کبھی فرماتے ہیں أخبرني من لا أتهم من أهل العلم تو یہاں مراد لیث بن سعد ہیں۔

---

[1] مقدمہ اوجز ص ۲۸ - [2] مقدمہ مسوّی ص ۶ - [3] الإنصاف وحجة الله البالغة - [4] مقدمہ مصفّی - ص ۶ -

۷ــــــ جب عن الثقۃ عن عمرو بن شعیب کہتے ہیں تو ثقہ سے مراد ابن عبدالبر مالکی کے نزدیک عبداللہ بن وھب ہیں اور حافظ ابن حجر کی تحقیق میں عمرو بن حارث یا عبداللہ بن لھیعہ ان دونوں میں کسی ایک کو مراد لیا ہے۔

۸ــــــ اور جب عن الثقۃ عن ابن عمرؓ فرماتے ہیں تو یہاں ثقہ سے ان کی مراد نافع ہیں[1]

موطا کے رواۃ

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب بستان المحدثین میں فرماتے ہیں کہ "امام مالک سے تقریباً ایک ہزار آدمیوں نے روایت کی ہے۔" اس کثرتِ تعداد و اختلاف اوقات کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک کی کتاب میں کمی وزیادتی، تقدیم وتاخیر کا ہونا لازمی ہے۔ حافظ صلاح الدین علائی لکھتے ہیں کہ موطا کو امام مالک سے بکثرت لوگوں نے روایت کیا ہے اس لئے ان کی روایات میں تقدیم وتاخیر کی وزیادتی موجود ہے۔[2] جبکہ امام موصوف برابر انتخاب وتہذیب کرتے رہتے تھے۔

چنانچہ موطا امام صاحب سے تیس طریقوں سے مروی ہے جن میں مشہور ۱۶ نسخے ہیں اور ان میں بھی چار زیادہ اہم ہیں۔ یعنی یحییٰ[1] و ابن بکیر[2]، ابو مصعب[3] اور ابن وھب[4] کے نسخے۔

۱ــــــ لیکن سب سے مشہور و متداول یحییٰ بن یحییٰ مصمودی اندلسی (المتوفی ۲۰۴ھ) کا نسخہ ہے۔ انھیں کے نسخے کی شرح علامہ سیوطی، زرقانی اور باجی اور حضرت شاہ ولی اللہ نے لکھی ہے۔ یہ بربر کے مشہور قبیلے مصمودہ کی طرف منسوب ہو کر مصمودی کہلاتے ہیں۔ ان کے دادا (جنھوں نے اندلس کو اپنا وطن بنایا) پہلے مشرف بہ اسلام ہوئے قرطبہ میں امام مالک کے شاگرد زیاد بن عبدالرحمن موطا کا درس دیتے تھے۔ یحییٰ نے پہلے انھیں سے پوری موطا کا سماع حاصل کیا، مگر شوقِ علم انھیں ۲۸ سال کی عمر میں مدینہ طیبہ لایا جہاں انھوں نے امام مالک سے موطا پڑھی۔ ابھی موطا کی قرارت کی تکمیل نہ ہوئی تھی کہ امام دارالہجرۃ کا انتقال ہو گیا۔ اس لئے یحییٰ کے نسخے میں تمام احادیث حدثنا سے شروع ہوتی ہیں۔ لیکن باب خروج المعتکف إلی العید باب قضاء الإعتکاف باب النکاح فی الإعتکاف میں حدثنا زیاد عن مالک ہے یعنی زیاد کا واسطہ زیادہ ہے۔

ان کے نسخے کی خصوصیت یہ ہے کہ امام صاحب سے آخری زندگی میں سماع حاصل کیا بلکہ تجہیز وتدفین میں

---

[1] مقدمہ اوجز ص ۲۳۔ [2] ایضاً ص ۲۳۔

شریک رہے۔ مگر ابھی یحییٰ کی علمی پیاس نہیں بجھی تھی اس لئے انھوں نے دوبارہ اندلس سے مدینہ منورہ کا سفر کیا اور اس سفر میں امام مالک کے خاص شاگرد ابن القاسم سے استفادہ کیا۔ امام مالک بھی یحییٰ کی بڑی عزت کرتے تھے۔ ہاتھی کا مشہور واقعہ انہی کا ہے۔ اندلس میں حکومت ان کا خاص احترام کرتی تھی، مؤطا کی بلادِ مغرب میں شہرت کا خصوصی سبب ان کا وجود ہے۔ چار مسئلوں کے علاوہ ہر بات میں امام مالک کے مقلد تھے، ۱۵۲ھ میں پیدا ہوئے ۸۲ سال کی عمر پائی ۲۳۴ھ میں انتقال ہوا۔[1]

۲ —— دوسرا مشہور نسخہ امام محمد بن حسن شیبانی (المتوفی ۱۸۹ھ) کا ہے، جس طرح یحییٰ کے نسخے کو بہت سی خصوصیات حاصل ہیں اسی طرح اس نسخے کو بھی ہے۔ بلکہ بہت سے وجوہ سے ترجیح بھی دی جا سکتی ہے کیونکہ امام محمد تین سال امام مالک کی خدمت میں رہے ہیں، جس کو تفصیل کے ساتھ مولانا عبدالحئی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شرح التعلیق الممجد کے مقدمہ میں بیان کیا ہے۔

چوں کہ امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں بہت سے آثار و روایات اور مسائل کو امام مالک کے علاوہ دوسرے حضرات سے نقل کیا ہے اس لئے مجازاً اس کا انتساب امام محمدؒ ہی کی طرف ہونے لگا۔

اس میں احادیث مرفوعہ اور موقوفاتِ صحابہؓ مسند و مرسل روایات کی مجموعی تعداد ۱۱۸۵ ہے۔ جس میں ۱۰۰۵ تو امام مالک سے اور ۱۷۵ دوسری ۷ طریق سے جن میں ۱۳ تو امام ابو حنیفہؒ سے اور ۴ قاضی ابو یوسف سے اور بقیہ دیگر حضرات سے مروی ہیں۔[2]

مؤطا کے دیگر نسخوں سے تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو مقدمہ اوجز المسالک و التعلیق الممجد —— اور بستان المحدثین —!

شروح و تعلیقات | مؤطا کی مقبولیت و ہر دل عزیزی کا یہ عالم ہے کہ اس کو شارحین و معلقین و محشیین کی ایک بڑی جماعت ہاتھ آئی ہے، علامہ ابن فرحون فرماتے ہیں کہ جن علماء نے اس کی حدیث و رجال پر اعتناء کیا اور اس میں تصنیف کی ہے ان کی تعداد بہت بڑی ہے۔ اس میں علماء مالکیہ کے علاوہ دوسرے حضرات بھی ہیں، قاضی عیاض نے اپنی معلومات کے مطابق ان کی تعداد ۹۹ بتائی ہے، ان کے بعد بھی اس میں ہر زمانہ میں اضافہ ہی ہوا ہے، ہمیں ان کا تفصیلی تعارف

---

[1] مقدمہ التعلیق الممجد ص ۱۸ - [2] ایضاً ص ۳۹ -

مقصود نہیں ہے اس کے لئے ملاحظہ ہو اوجز المسالک کا مقدمہ البتہ سرسری طور پر ہم چند شروح و تعلیقات کا ذکر کر رہے ہیں:

(۱) ــــ المنتقی: ابو الولید الباجی (المتوفی سنہ ۴۷۴ھ) کی شرح ہے جو طبع ہو چکی ہے۔

صاحبِ کشف الظنون فرماتے ہیں کہ یہ ابن عبد البر کی شرح التمہید کا اختصار ہے۔

(۲) ــــ کتاب التمہید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید

از حافظ ابن عبد البر مالکی (المتوفی سنہ ۴۶۳ھ):

مؤطا کے معانی کی تشریح اور اس کے اسانید کی تحقیق نیز اس کے ضمن میں فقہ و حدیث کی بے شمار معلومات

بترتیبِ رواۃ اور بلحاظ حروفِ تہجی درج ہیں۔

(۳) ــــ الإستذکار حافظ ابن عبد البر نے خود ہی اپنی شرح التمہید کا اختصار کیا ہے۔

مدینہ منورہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔

(۴) ــــ المقبس فی شرح مؤطا مالک بن أنس - یہ قاضی ابوبکر بن العربی المتوفی

سنہ ۵۴۶ھ کی شرح ہے۔

(۵) ــــ کشف المغطا عن المؤطا للحافظ جلال الدین السیوطی کی شرح ہے۔

(المتوفی سنہ ۹۱۱ھ)

(۶) ــــ تنویر الحوالک للسیوطی کشف المغطا کا اختصار ہے۔

(۷) ــــ تجرید احادیث مؤطا للسیوطی شرح

(۸) ــــ اسعاف المؤطا برجال الموطا للسیوطی "

(۹) ــــ شرح زرقانی محمد بن عبد الباقی زرقانی مالکی (المتوفی سنہ ۱۱۲۲ھ)

یہ نفیس شرح چھپ کر مشہور و متداول ہو چکی ہے اکثر حصہ فتح الباری سے ماخوذ ہے۔ مصنف نے

سنہ ۱۰۹۶ھ میں شروع کر کے ۱۱ ذی الحجہ سنہ ۱۱۱۲ھ کو مکمل کیا ہے۔

(۱۰) ــــ المصفّٰی } شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (المتوفی سنہ ۱۱۷۶ھ)

(۱۱) ــــ المسوّٰی } مصفّٰی فارسی میں مؤطا کی تعلیق ہے اور مسوّٰی عربی میں اسی کا اختصار!

(۱۲) ــــــ شرح مؤطا ــ الفتح الرحمانی از شیخ بیری زادہ حنفی جن کا پورا نام ابو محمد ابراہیم بن حسین ہے انھوں نے ۱۰۹۶ھ میں وفات پائی - اکثر علامہ عینی کی شرح سے انھوں نے استفادہ کیا ہے، مدینہ طیبہ کے کتب خانہ میں موجود ہے۔

(۱۳) ــــــ المحلّٰی : سلام اللہ حنفی (متوفی ۱۲۲۹ھ) جو حضرت عبدالحق محدث دہلوی کی اولاد میں سے ہیں - اس کا آخری حصہ مظاہرِ علوم سہارن پور کے کتب خانہ میں موجود ہے۔

(۱۴) ــــــ التعلیق الممجد علی مؤطا محمدؒ مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی (م ۱۳۰۷ھ) کی شرح ہے۔

(۱۵) ــــــ اوجز المسالک الی مؤطا مالک : حضرۃ الاستاذ مولانا محمد زکریا صاحب مدفیوضہم کی گراں قدر شرح ہے، جو چھ ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ متقدمین کی شروح کا خلاصہ ہے - ہر باب میں ائمہ اربعہ کا مذہب معتبر کتب سے نقل کیا گیا ہے۔ حل لغات و حل مطالب اور مشکل مقامات کی پوری وضاحت کی گئی ہے ـ بعض جلیل القدر علماءِ مالکیہ نے اس کی جلالت کا اعتراف کیا ہے کہ اس سے زیادہ ہمیں اپنے مسلک کی تحقیق معلوم نہیں۔ مذہبِ حنفیہ کی توجیہہ کے بعد مختصراً دلائل بھی ذکر کئے گئے ہیں، آغازِ کتاب میں ایک نہایت بسوط مقدمہ ہے۔ جس میں فنِ حدیث اور خصوصاً مؤطا مالک کا تفصیلی تعارف کرایا گیا ہے - اس مضمون میں اس سے پوری طرح استفادہ کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ مفتی محمد شفیع صاحب کا حاشیہ اور مولانا اشفاق الرحمٰن صاحبؒ کی تعلیق بھی مشہور ہے!

آخر دعوانا اَنِ الحمد للہ ربّ العالمین

خلفائے راشدین اور اجتہاد و تشریع

جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب صدر شعبۂ عربی دہلی یونیورسٹی

مسلمانوں کے عوام اور بیشتر خواص کا یہ عقیدہ رہا ہے کہ خلفائے راشدین قانون یا قانونی استنباط کے لئے قرآن، سنت اور ایک دوسرے کے عمل کی طرف جو قرآن و سنت ہی پر مبنی ہوتا' رجوع کیا کرتے تھے اور اپنا شخصی اجتہاد یا تو استعمال ہی نہ کرتے اور اگر کرتے تو بہت ہی شاذ و نادر، بالفاظِ دیگر ان کی قانون سازی کا سب سے پہلا ماخذ تھا قرآن، پھر سنت' پھر ایک دوسرے کا عمل' اور سب سے آخر میں اور بدرجۂ مجبوری شخصی اجتہاد' یہ عقیدہ مسلمانوں کے بہت سے دوسرے عقیدوں کی طرح غلط فہمی پر مبنی ہے، تحقیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ (۱) خلفائے راشدین کی قانون سازی کا سب سے بڑا سرچشمہ خود اُن کا اجتہاد تھا' اور اس کے بعد قرآن و سنت وغیرہ' نیز یہ کہ (۲) مصالحِ وقت یا مفادِ عامہ کے پیشِ نظر وہ مدنی قرآن کے ضابطوں، رسول اللہ کی سنت' اور ایک دوسرے کی رائے اور عمل کو بھی نظر انداز کر دیتے تھے۔

اپنے اجتہاد کو پہلا مقام دینے کی وجہ یہ تھی کہ ان کے عہد میں نئے نئے ملکوں میں لشکر کشی، فتوحات اور مختلف تمدنوں سے رابطہ' نیز عرب مدنیت کے ارتقاء کے زیرِ اثر بہت سے ایسے مسائل پیدا ہو گئے تھے جن کا حل نہ تو قرآن میں تھا، نہ سنت میں، قرآن میں لگ بھگ چھ ہزار آیات ہیں لیکن اُنکا تیسواں حصہ یا دو سو آیات بھی قانون فراہم نہیں کرتیں، مکی آیات جو دو تہائی قرآن پر مشتمل ہیں، قوانین سے یکسر خالی ہیں، اُن میں اسلام کا فلسفہ سمویا گیا ہے، یعنی وہ بنیادی اور ابدی اصول جن سے اسلامی اساسِ فکر کی تعمیر ہونی چاہئے، قوانین صرف مدنی قرآن میں بیان کئے گئے ہیں، وہ یا تو ایک

سادہ اور سپاٹ ہے' اسلامی عرب معاشرہ کے مذہبی و مدنی معاملات سے متعلق ہیں جیسے نماز' روزہ، شادی بیاہ، زکوٰۃ اور چوری' یا ان کا تعلق اُن جنگی امور سے ہے جو مدینہ میں رسول اللہ صلعم کے آخری دس سالہ ایامِ حیات میں آس پاس کے قبیلوں سے ان کی ہونے والی جنگوں کے دوران پیدا ہوئے تھے۔ جیسے شکست خوردہ دشمن سے برتاؤ' جزیہ اور مالِ غنیمت، اکثر و بیشتر ان قوانین کی حیثیت موٹے موٹے ضابطوں سے زیادہ نہیں، ان میں نہ تفصیلات ہیں نہ تفریعات۔

سنّت کا دائرہ قرآنی تشریع کی نسبت زیادہ وسیع تھا، لیکن نئے حالات، نئے حوادث' اور نئے ملکوں میں پیدا ہونے والے گوناگوں مسائل کا حل فراہم کرنے سے سنّت بھی قاصر تھی، اس لئے خلفائے راشدین کے لئے ضروری تھا کہ اجتہاد کی طرف رجوع کرتے۔ یہاں ہمارا مقصد اُن بے شمار اجتہادات کی فہرست پیش کرنا نہیں جن کا سہارا خلفائے راشدین نے قرآن و سنت کی خاموشی کے باعث لیا تھا بلکہ یہاں ہم ان کے ایسے اجتہادوں کی چیدہ مثالیں پیش کرنا چاہتے ہیں جو انھوں نے قرآن یا سنت یا ایک دوسرے کی رائے اور عمل سے بے نیاز ہو کر ضرورت اور مصلحت کے تقاضے پورا کرنے کے لئے اپنی کارگاہِ عقل میں ڈھالے تھے۔

عہدِ صدیقی (سوا دو سال از ۱۱ھ تا ۱۳ھ)

ابوبکر صدیق کا اجتہاد سنّتِ نبی کے خلاف

(۱) رسول اللہ صلعم کی وفات پر جب ملک عرب میں بغاوتوں کا بازار گرم ہوا اور ہر طرف عرب قبیلے مدینہ کی ماتحتی سے آزادی کا اعلان کرنے لگے تو نجد کے کئی طاقتور قبائل کا ایک وفد مدینہ آیا اور اکابر صحابہ سے کہا کہ ہمارے ہم قوموں میں آپ کی مقرر کردہ زکوٰۃ سے ناراضگی اور بے چینی پھیلی ہوئی ہے' اگر آپ ان کو زکوٰۃ سے مستغنی کر دیں تو وہ اسلام پر قائم رہیں گے ورنہ بغاوت کرکے مدینہ پر حملہ کر دیں گے۔ مدینہ کے باشندے ہر طرف بغاوتوں کی سیاہ گھٹائیں اٹھتی دیکھ کر پریشان تھے، اکابر صحابہ رضؓ نے ابوبکر صدیق کو مشورہ دیا کہ وفد کی شرط کو مان لیں اور جب تک اسلام کے پیر مضبوط نہ ہو جائیں عربوں سے زکوٰۃ کا مطالبہ نہ کریں۔ اس مشورہ کی تائید میں عمر فاروق اور ابوعبیدہ بن جراح جیسے بااثر صحابہ نے کہا کہ

رسول اللہؐ کا عمل اِس اصول پر تھا کہ جو شخص زبان سے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ کا بول ادا کردے اس کی جان و مال کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا جاسکتا اور چونکہ ارکانِ وفد اور ان کے ہم قوم زکوٰۃ سے معافی کے بعد توحید پر قائم رہنے کو تیار ہیں اس لئے ہمارے لئے جائز نہیں کہ اُن سے جنگ کریں، ابوبکر صدیقؓ کی رائے تھی کہ اگر وفد کا مطالبہ مان لیا گیا تو اس سے اسلام کی کمزوری ظاہر ہوگی۔ (۲) عربوں کی جرأت اور کج دماغی بڑھ جائے گی اور وہ نئے نئے مطالبے کرنے لگیں گے۔ اور (۳) سرکاری آمدنی کے بند ہونے سے جس کا سب سے بڑا ذریعہ زکوٰۃ تھی، جہاد اور اشاعتِ اسلام کی مہم سست پڑجائیگی اس لئے انھوں نے نہ تو رسول اللہؐ کی سنت پر عمل کیا اور نہ صحابہ کا مشورہ مانا، انھوں نے اعلان کردیا کہ زکوٰۃ سے چھوٹ نہیں دی جائے گی اور اگر کوئی قبیلہ زکوٰۃ کے اونٹ کا بندھن تک دینے سے انکار کرے گا تو اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔[1]

(۲) رسول اللہؐ کے زمانہ میں جو مسلمان شراب پیتا اس کی سزا کوئی حد مقرر نہ تھی، رسول اللہؐ صحابہ کو حکم دیتے کہ اس کو پیٹو، صحابہ چانٹوں، گھونسوں اور کھجور کی سنٹیوں سے اس کی خبر لیتے اور کبھی اس کے سر اور منہ پر خاک بھی برساتے، جب اس کی کافی مرمت ہوجاتی تو رسول اللہؐ مار بند کرادیتے، ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ میں شراب نوشی بڑھی تو انھوں نے اس کی روک تھام کے لئے چالیس کوڑوں کی سزا مقرر کی۔[2]

(۳) ایک عورت رسول اللہؐ کے پاس آئی اور کہا: میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی ہے اور میرا بچہ لینا چاہتا ہے جس کو میں نے نو ماہ پیٹ میں رکھا اور دو سال سینہ سے لگا کر دودھ پلایا، میرے ساتھ انصاف کیجئے۔ رسول اللہؐ: اگر تم نے دوسری شادی نہ کی تو لڑکا تمہارے قبضہ میں رہے گا اور اگر شادی کرلی تو لڑکا تمہارے پہلے شوہر کا ہوجائے گا۔

عمر فاروقؓ نے اپنی ایک انصاری بیوی کو جن سے اُن کا بچہ عاصم پیدا ہوا تھا طلاق دی، طلاق کے بعد عاصم کی ماں نے دوسرے شخص سے شادی کرلی، ایک دن عمر فاروقؓ عاصم کو جب وہ گھر سے دور کھیل رہا تھا۔

---

[1] تاریخ ردہ (ندوۃ المصنفین دہلی) ص ۲ - [2] سنن الکبری بیہقی حیدرآباد ہند ۸/۳۲۰ - ۳۲۱ -

اٹھالے گئے اور خود اس کا سرپرست بننا چاہا، عاصم کی نانی نے ابوبکر صدیق سے شکایت کی تو انھوں نے عاصم کو عمر فاروق رضؓ سے ان کے احتجاج کے باوجود واپس لے لیا اور نانی کے حوالہ کر دیا۔[1]

ابوبکر صدیق رضؓ اور عمر فاروق رضؓ کا اجتہادی اختلاف

رسول اللہ ؐ کی طرح ابوبکر صدیق رضؓ بھی عمر فاروق رضؓ کی رائے کا خاص احترام کرتے تھے۔ عمر فاروق رضؓ ابوبکر صدیق رضؓ کے گہرے دوست اور دست راست تھے اور ان پر خوب چھائے ہوئے تھے، اس کے باوجود ابوبکر صدیق رضؓ بہت سے معاملات میں اپنے اجتہاد سے کام لیتے اور عمر فاروق رضؓ کا مشورہ نظر انداز کر دیتے اور ان کی خفگی تک کی پرواہ نہ کرتے تھے۔

مثالیں

۱۔ ابوبکر صدیق رضؓ کے جنرل خالد بن ولید رضؓ نے نجد کے قبائلی سردار مالک بن نُویرہ کو جس کا اسلام ان کی نظر میں مشتبہ تھا، قتل کر دیا تھا۔ یہ بات خالد رضؓ کی فوج کے متعدد صحابہ کو ناگوار گذری اور انھوں نے مدینہ جاکر ابوبکر صدیق رضؓ سے شکایت کی کہ خالد رضؓ نے مالک کو جو مسلمان تھا ناحق قتل کر دیا اور اس کی حسین بیوی سے شادی کر لی، اس رپورٹ پر عمر فاروق رضؓ نے ابوبکر صدیق رضؓ کو مشورہ دیا کہ خالد رضؓ کو معزول کیا جائے اور مالک کی بیوی سے شادی پر جس کو عمر فاروق رضؓ زناء کے مترادف سمجھتے تھے خالد رضؓ کو سنگسار کیا جائے، لیکن ابوبکر صدیق رضؓ نے عمر فاروق رضؓ کا مشورہ رد کر دیا، اُن کی رائے تھی کہ خالد رضؓ سے اجتہادی غلطی ہوئی ہے جس کی تلافی مالک کا خوں بہا ادا کر کے ہو سکتی ہے۔[2]

۲۔ خالد بن ولید رضؓ اپنی عسکری سرگرمیوں میں ذاتی اجتہاد سے کام لے کر خلیفہ کی ہدایات نظر انداز کر دیتے تھے، مثلاً انھوں نے مسیلمہ کا قصہ پاک کر کے اہلِ یمامہ سے صلح کر لی تھی جو خلیفہ کی مرضی کے خلاف تھی، مثلاً انھوں نے یمامہ کے لیڈر مُجاعہ سے آسان سمجھوتہ کر کے اس کی حسین لڑکی سے شادی کر لی تھی، جو ابوبکر صدیق رضؓ کی برہمی کا باعث ہوئی، مثلاً وہ عقیدت مندوں اور شاعروں کو عطیات سے نوازا کرتے تھے۔ یہ اور اسی طرح کی بے ضابطگیاں دیکھ کر عمر فاروق رضؓ ابوبکر صدیق رضؓ سے اصرار کرتے کہ خالد رضؓ کو معزول کر دیں،

[1] سنن کبریٰ بیہقی حیدرآباد ہند ۸/۴ ـ [2] تاریخ ردہ، ندوۃ المصنفین دہلی ص ۶۶ ـ

لیکن وہ اُن کی بات نہ مانتے، اُن کی رائے تھی کہ خالدؓ کی خدمات ایسی شاندار ہیں کہ اُن کی بے ضابطگیوں کو بخشا جا سکتا ہے۔[1]

(۳) عُمان کے عربوں نے زکوٰۃ روک لی تھی، اُن کی سرکوبی کے لئے ایک فوج گئی جس نے انکو کھلے میدان میں شکست دی، پھر باغی لیڈر عمان کے شہر دبا میں محصور ہو گئے اور کئی ہفتے بعد خوراک اور پانی کی قلت سے مجبور ہو کر انھوں نے غیر مشروط طور پر ہتیار ڈال دیئے، باغی لیڈروں کو قلعہ کے دروازہ پر قتل کر دیا گیا لیکن قلعہ کے تین سو بالغ مرد اور چار سو عورتوں، بچوں کو قید کر کے مدینہ بھیج دیا گیا تاکہ خلیفہ اپنی صوابدید سے جیسا چاہیں ان کو سزا دیں، ابو بکر صدیقؓ کی رائے تھی کہ بالغوں کو قتل کر دیا جائے، اور عورتوں، بچوں کو غلام بنا لیا جائے، عمر فاروقؓ اس رائے کے خلاف تھے، اُن کی دلیل تھی کہ قیدی مسلمان ہیں انھوں نے روپے کی ماتما میں زکوٰۃ روک لی تھی جس کی ان کو کافی سزا مل چکی ہے، قیدی بھی کہتے: بخدا ہم نے اسلام ترک نہیں کیا، ہم صرف زکوٰۃ سے بچنا چاہتے تھے، ابو بکر صدیقؓ کا موقف تھا کہ انھوں نے زکوٰۃ روک کر اسلام کے خلاف بغاوت کی ہے اور مدینہ کی ماتحتی کو ٹھکرایا ہے، ان کو عبرتناک سزا ملنا چاہیئے تاکہ دوسرے عربوں کو ایسی جرأت کرنے کی ہمت نہ ہو۔ لیکن چوں کہ عمر فاروقؓ سخت اور دبنگ آدمی تھے اور مدینہ کے دوسرے بہت سے صحابہ اُن کے ہمنوا۔ ابو بکر صدیقؓ قیدیوں کو قتل نہ کرا سکے، ان کو نظر بند کر دیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد ابو بکر صدیقؓ کا انتقال ہو گیا، خلیفہ ہو کر پہلی فرصت میں عمر فاروقؓ نے ان قیدیوں سے مخاطب ہو کر کہا: میری رائے شروع ہی سے تم کو معلوم ہے، اب میں خلیفہ ہو گیا ہوں تم آزاد ہو جہاں چاہو چلے جاؤ۔[2]

(۴) جزیرۂ عرب کی بغاوت فرو کر کے ابو بکر صدیقؓ عراق اور شام کی طرف متوجہ ہوئے، ان کے متعدد سالاروں نے جن میں خالد بن ولیدؓ سب سے ممتاز تھے عرب، عراق سرحد پر ترکتازی کر کے بہت سے قصبے، دیہات اور شہر جن میں حیرہ سب سے اہم تھا فتح کر لئے، اور مغرب میں ابو بکر صدیقؓ

---

[1] تاریخ ردۃ، ندوۃ المصنفین دہلی ص ۱۱۴ - ۱۱۷ - اس سلسلہ میں مزید دیکھئے نسب قریش مصعب زبیری مصر ص ۳۲۱

[2] الاکتفاء کلاعی بلنسی قلمی ص ۲۶۷

کے سالار جنگی کمانِ اعلیٰ ابو عبیدہ بن جراح کے ہاتھ میں تھی، عرب، شام سرحد تسخیر کر کے اردن اور دمشق کے مضافات تک پہونچ گئے، بازنطینی قیصر نے جس کی قلمرو میں ملک شام بھی داخل تھا یہ دیکھ کر کہ شام کے مقامی جنرل عربوں کا ریلا روکنے سے قاصر رہے ہیں، مرکز کی زیرِ نگرانی ایک بڑی فوج بھیجی جس کی تعداد اور ہتیاروں کے بارے میں عرب سالاروں کو ایسی پُر مبالغہ خبریں موصول ہوئیں کہ وہ گھبرا گئے اور ابوبکر صدیق رضؓ سے مدد طلب کی، ابوبکر صدیق رضؓ نے کافی رسد بھیجی لیکن سالار مطمئن نہ ہوئے اور برابر اپنی کمزوری کا اظہار اور مزید کمک کا تقاضہ کرتے رہے، ابوبکر صدیق رضؓ نے محسوس کیا کہ شام میں فوج سے زیادہ ایک ایسے کمانڈر کی ضرورت ہے جو دشمن کی تعداد اور ہتیاروں سے نہ گھبراتا ہو، جو جنگ کے پینتروں سے خوب واقف ہو جس کے دل میں ہراس کی جگہ جرأت اور کمزوری کی جگہ خود اعتمادی ہو، خالد بن ولید رضؓ میں یہ صفات موجود تھیں لہٰذا انھوں نے خالد رضؓ کو عراق کے مورچہ سے ہٹا کر شامی فوجوں کا کمانڈر ان چیف بنانے کا فیصلہ کیا، عمر فاروق رضؓ نے اس فیصلہ کی مخالفت کی، وہ خالد رضؓ کو ناپسند کرتے تھے، خالد رضؓ اُن کے رشتہ دار تھے اور بچپن ہی سے دونوں میں اس طرح کی رقابت تھی جیسی چچا اور ماموں زاد بھائیوں میں ہوا کرتی ہے، خالد رضؓ کی بے باکی اور بے ضابطگیوں نے جن میں سے بعض کا اوپر ذکر ہوا، عمر فاروق رضؓ کو اور زیادہ برہم کر دیا تھا اور وہ خالد رضؓ کو معزول دیکھنا چاہتے تھے نہ کہ زیادہ بڑے عہدہ پر فائز! اس کے علاوہ اُن کو یہ بات بھی ناگوار تھی کہ ایک پُرانے اور دیرینہ خدمت صحابی ابو عبیدہ بن جراح کو جو اُن کے مخلص دوست بھی تھے، خالد جیسے نو مسلم اور نو خدمت شخص کا ماتحت بنایا جائے، انھوں نے ابوبکر صدیق رضؓ سے احتجاج کیا لیکن ابوبکر صدیق رضؓ نے اپنی رائے نہیں بدلی، چند ہفتے بعد جب ابوبکر صدیق رضؓ کا انتقال ہوا اور عمر فاروق رضؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے سب سے پہلا سرکاری خط جو لکھا وہ خالد بن ولید رضؓ کی معزولی سے متعلق تھا۔

دورِ فاروقی (تقریباً گیارہ سال از ۱۳ھ تا ۲۳ھ)

وقتی ضرورت یا مفادِ عامہ کی خاطر عمر فاروق رضؓ نے قرآن کے جن مدنی ضابطوں کو نظر انداز کیا ان میں مندرجہ ذیل خاص طور پر نمایاں ہیں:

۱- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ - واضح ہو کہ علاقہ لڑکر تمہارے قبضہ میں آئے اس کے پانچویں حصہ کے حق دار خدا، رسول، رسول کے کنبہ والے، یتیم اور مساکین ہیں۔

ہجرت کے ساتویں سال جب رسول اللہ صلعم نے خیبر کے یہود کو شکست دی تو ان کی اراضی اور نخلستانوں کے مذکورہ بالا آیت کے مطابق پانچ حصے کئے جن میں سے چار فوج میں بانٹ دیئے اور پانچواں حصہ آیت کی مندرجہ مدوں کے لئے الگ کرلیا، عمر فاروق رضی کے دور میں سب سے پہلا ملک جو عربوں نے بزور شمشیر فتح کیا، عراق تھا۔ عراق کی فتح میں بدری صحابی کافی بڑی تعداد میں موجود تھے، انھوں نے مذکورہ بالا آیت اور خیبر میں رسول اللہ صلعم کے عمل کو سامنے رکھ کر مطالبہ کیا کہ عراق کا ۴/۵ حصہ فوج میں تقسیم کیا جائے۔ عراق کے بعد متعدد دوسرے علاقوں کے فاتحین نے بھی اسی طرح کا مطالبہ کیا، لیکن عمر فاروق رضی نے یہ مطالبہ رد کردیا اور عربوں کے بڑے مفاد کے پیش نظر اس آیت اور سنت نبی صلعم دونوں کو نظر انداز کردیا، اوّل تو بڑے بڑے ملکوں کے دریاؤں، جنگلوں، پہاڑوں، جھیلوں وغیرہ کی منصفانہ تقسیم ہی کس کے بس کی بات تھی، دوسرے ان کو اندیشہ تھا کہ اگر مفتوحہ علاقے عربوں میں تقسیم کردیئے گئے تو وہ عیش و آرام کے خوگر ہو جائیں گے اور جہاد کے لئے ان میں چستی اور مستعدی باقی نہیں رہے گی اور دشمن سے لڑنے کی بجائے وہ آپس میں لڑنے لگیں گے۔

(۲) رسول اللہ صلعم کی زندگی میں ایسے قبائلی لیڈروں اور بارسوخ عرب اکابر کا ایک طبقہ تھا جنھوں نے حالات سے مجبور ہو کر اسلام قبول کرلیا تھا لیکن جو دل سے نہ تو اس کے قائل تھے نہ رسول اللہ صلعم کے خیر خواہ، رسول اللہ صلعم ان کی دل جوئی کرتے اور ان کی مخلصانہ وفاداری حاصل کرنے کے لئے ان کو مال غنیمت سے خاص حصے دیتے مثلاً اگر عام لوگوں کو دس اونٹ دیتے تو ان کو سو، ان لوگوں کو مؤلفۃ القلوب کہا جاتا تھا اور مدنی قرآن نے زکوٰۃ کی آمدنی میں ان کا ایک حصہ بھی مقرر کردیا تھا جب اندرون ملک میں بغاوتوں کا قلع قمع ہوگیا اور عربوں نے چار و ناچار اسلام قبول کرلیا اور مؤلفۃ القلوب کی وفاداری سے حکومت مدینہ مستغنی ہوگئی تو عمر فاروق رضی نے ان کا حصہ جو قرآن نے مقرر کیا تھا بند کردیا۔

(۳) مدنی قرآن میں چور کی سزا قطعِ ید مقرر کی گئی ہے لیکن عمر فاروق رضؓ نے اُن غلاموں کو یہ سزا نہیں دی جنھوں نے ایک اونٹ چُرالیا تھا کیوں کہ تحقیق کرنے پر ان کو معلوم ہوا کہ غلاموں کا مالک ان کو بھوکا ننگا رکھتا ہے، اُن کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ تھا کہ چوری کر کے پیٹ بھرتے۔[1]

عمر فاروق رضؓ نے اُس غلام کو بھی قرآن کی تجویز کردہ سزا نہیں دی جس نے اپنی مالکہ کا آئینہ چرالیا تھا جس کی قیمت کم و بیش تین۳ روپے تھی۔ انھوں نے غلام کے مالک سے یہ کہہ کر اس کو چھوڑ دیا: (یہ تمہارا خادم ہے، اس نے تمہاری ہی چیز چرائی کسی غیر کی نہیں) لیس علیه قطع، خادمکم سرق متاعکم۔[2]

ایک سال حجاز میں قحط پڑا، گھاس، پانی، باغ اور کھیت سب سوکھ گئے، بازاروں اور منڈیوں میں خاک اُڑنے لگی، خورد و نوش کا سامان بے حد کمیاب اور گراں ہوگیا، اس آزمائش کے زمانہ میں بھی عمر فاروق نے چور کو چوری کی سزا نہیں دی، ان کے ایک خط سے تو یہاں تک ظاہر ہوتا ہے کہ بیت المال سے چوری کرنے والا بھی ان کی رائے میں سزا کا مستحق نہ تھا۔[3]

(۴) مدنی قرآن کا ضابطہ ہے اور رسول اللہؐ کی سنت تھی کہ نکاح کے بعد اگر کوئی شخص اپنی منکوحہ سے جماع کئے بغیر طلاق دیدے تو اس پر نصف مہر واجب ہوگا، عمر فاروق رضؓ نے اس ضابطہ میں ایک بڑی ترمیم کر کے یہ قاعدہ بنایا کہ نکاح کے بعد اگر شوہر اور منکوحہ تنہائی میں یکجا ہو جائیں تب بھی پورا مہر واجب ہوگا۔ قضی فی امرأة یتزوجها الرجل أنها إذا أرخیت الستور فقد وجب الصداق۔[4]

(۵) مدنی قرآن میں زانی کی سزا سَو کوڑے مقرر کی گئی ہے لیکن اس باب میں عمر فاروق رضؓ کا اجتہاد تھا کہ اگر زانی کو زنا کرتے وقت اس کی حرمت کا علم نہ ہو تو وہ سزا کا مستحق نہیں، ان کے کسی گورنر نے ایک شخص کے بارے میں لکھا کہ اس نے زنا کیا ہے، لیکن وہ کہتا ہے کہ مجھے اس کی حرمت کا علم نہ تھا، عمر فاروق رضؓ نے فیصلہ دیا کہ زانی سے حلف لیا جائے کہ اس کو معلوم نہ تھا کہ زنا حرام ہے، اگر وہ حلف لے لے تو اسکو سزا نہ دی جائے۔[5]

---

[1] دیکھئے اعلام الموقعین ابن القیم ۳/۲۲ و ۲۳، وسنن کبری ۸/۲۷۸ و فجر الاسلام احمد امین مصر۔ ص ۲۹۳۔ [2] سنن کبری ۸/۲۸۲ و کتاب الام شافعی مصر ۷/۲۱۶ - ۲۱۷۔ [3] کنز العمال متقی برہان پوری، حیدر آباد دہند ۳/۱۱۵۔ [4] کتاب الام ۷/۲۱۷۔
[5] غریب الحدیث قاسم بن سلام قلمی و کنز العمال ۳/۸۷ کچھ فرق کے ساتھ۔

(۶) مدنی قرآن میں کتابی عورتوں سے شادی کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن عمر فاروق رضؓ نے اپنے ایک صحابی افسر کو جو عراق میں لگان بندی کے کمشنر تھے اور جنھوں نے مدائن کی ایک یہودی خاتون سے شادی کرلی تھی۔ طلاق دینے پر مجبور کیا، یہ افسر جن کا نام حُذیفہ بن یمان تھا بگڑے اور خلیفہ سے احتجاج کیا کہ جب قرآن کتابی عورت سے شادی کی اجازت دیتا ہے تو آپ کیوں منع کرتے ہیں، عمر فاروق رضؓ نے لکھا کہ یہ درست ہے کہ از روئے قرآن کتابی عورتوں سے شادی جائز ہے۔ لیکن مصلحت کا تقاضہ ہے کہ عجمی عورتوں سے شادی نہ کی جائے کیوں کہ وہ حسین ہوتی ہیں اور اگر ان سے شادی کا دروازہ کھول دیا گیا تو عرب اپنی ہم قوم عورتوں سے شادی بیاہ کرنا بند کردیں گے۔ اور وہ جنسِ کاسد ہو کر رہ جائیں گی۔[۱]

(۸) تاریخ و آثار میں ایسے بہت سے معاملات کا ذکر موجود ہے جن میں عمر فاروق رضؓ کا اجتہاد رسول اللہ ﷺ کے اجتہاد سے مختلف تھا، عمر فاروق رضؓ جب رسول اللہ صلعم سے اختلاف کرتے تو کبھی رسول اللہ صلعم ان کی رائے مان لیتے اور کبھی اس کو مسترد کردیتے تھے، ایسے بعض معاملات کا ذکر جن میں عمر فاروق رضؓ نے رسول اللہ صلعم سے ان کی زندگی میں اختلاف کیا تھا، ہم ایک دوسرے مضمون میں جس کا عنوان ہے: عمر فاروق رضؓ کا اجتہاد" کر چکے ہیں، یہاں ہم رسول اللہ صلعم کے ان سنن و احکام کا ذکر کریں گے جن پر عمر فاروق رضؓ نے خلیفہ ہو کر نئے تقاضوں کی بناء پر عمل نہیں کیا اور اپنے اجتہاد سے کام لیا۔

(۱) رسول اللہ ﷺ نے اپنے مؤذن بلال حبشی رضؓ کو زمین کا ایک لمبا چوڑا پلاٹ بطور جاگیر عطا کیا تھا۔ اس پلاٹ کے کچھ حصہ پر انھوں نے کاشت کی، نہ باغ لگائے نہ کسی دوسرے کو زراعت کے لئے دیا۔ عمر فاروق رضؓ نے خلیفہ ہو کر بلال رضؓ سے کہا: "رسول اللہ صلعم نے بہت بڑا پلاٹ تم کو عطا کیا ہے جس کا سنبھالنا تمہارے بس سے باہر ہے، اس کا اتنا حصہ جس کی تم داشت پرداخت کررہے ہو رکھ لو اور باقی مجھے دیدو تاکہ میں دوسرے ضرورت مندوں میں تقسیم کردوں" بلال رضؓ نے کہا: "یہ پلاٹ رسول اللہ صلعم کا عطیہ ہے، میں اس کا کوئی حصہ نہیں دے سکتا"، اس کے باوجود عمر فاروق رضؓ نے پلاٹ کے اس حصہ سے بلال رضؓ کو بے دخل کردیا جس کو وہ استعمال نہیں کررہے تھے۔[۲]

---

[۱] تاریخ طبری مصر ۴/۱۴۷ و ازالۃ الخفاء شاہ ولی اللہ بریلی ہند ۲/۹۱۲ و ۱۸۱، احکام القرآن جصاص ۲/۳۲۴ میں ممانعت کی اس سے مختلف دلیل پیش کی گئی ہے۔ [۲] سنن کبریٰ ۶/۱۴۹۔

(۲) رسول اللہؐ شراب پینے والے کو چانٹوں، ہنٹیوں اور جوتوں سے پٹواتے تھے، شراب خور کو نہ تو کوڑے سے مارا جاتا تھا اور نہ مار کی کوئی مقدار یا حد مقرر تھی لیکن عمر فاروقؓ نے شراب نوشی کی روک تھام کے لئے اسّی کوڑوں کی سزا مقرر کی۔

(۳) رسول اللہؐ چور کا ہاتھ اس وقت کاٹتے جب چرائے ہوئے مال کی قیمت ڈیڑھ روپے ہوتی لیکن عمر فاروقؓ نے ایسے چور کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جس نے چار روپے کی مالیت کا سامان چرایا تھا۔[۱]

(۴) رسول اللہؐ احرام کے وقت خوب خوشبو لگا کر حج کرنے جاتے تھے تاکہ حج کے دوران دھوپ اور گرمی میں چلنے پھرنے سے پسینہ کی بُو سے خود انھیں اور دوسروں کو ایذا نہ پہنچے لیکن عمر فاروقؓ نے احرام سے پہلے خوشبو لگانے کی سخت ممانعت کر دی تھی۔ بی بی عائشہؓ: جب رسول اللہؐ حج کے لئے احرام باندھتے اور جب مناسکِ حج سے فارغ ہوتے تو میں خوب اچھی طرح ان کے خوشبو لگاتی تھی۔ حالتِ احرام میں ان کی مانگ میں چمکتی ہوئی خوشبو کا منظر اس وقت بھی میری نظروں میں ہے۔[۲]

عبداللہ بن عمر: حالتِ احرام میں عمر فاروقؓ کو امیر معاویہؓ کے کپڑوں سے خوشبو کی مہک آئی۔ انھوں نے پوچھا: یہ خوشبو کس کے پاس سے آرہی ہے؟ امیر معاویہؓ: بہن ام حبیبہؓ (رسول اللہؐ کی بیوی) نے تھوڑی سی خوشبو میرے لگا دی تھی، عمر فاروقؓ: فوراً جاؤ اور ام حبیبہؓ سے خوشبو دُھلوا ڈالو، مجھے یہ پسند ہے کہ محرم کے پاس سے کولتار کی بُو آئے لیکن یہ پسند نہیں کہ اس کے پاس سے عطر کی مہک آئے۔[۳]

(۵) رسول اللہؐ نے حج کے مہینوں، شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحج، میں حج کے ساتھ عُمرہ بھی کیا لیکن عمر فاروقؓ نے اس کی بالکل ممانعت کر دی تھی، اُن کا حکم تھا کہ حج کے مہینوں میں صرف حج کیا جائے۔ اور عُمرہ کو مقصود بالذات بنا کر باقی نو مہینوں میں لوگ مکہ کا سفر کیا کریں۔[۴]

(۶) رسول اللہؐ کا حکم تھا کہ اگر کسی کے پاس کوئی ودیعت یا امانت ضائع ہو جائے تو اس کا تاوان

---

[۱] سنن کبریٰ ۸/۲۵۵-۲۵۶ و ۲۶۰- [۲] سنن کبریٰ ۵/۳۴- وکتاب الام ۷/۲۰۰- [۳] سنن کبریٰ ۵/۳۴، ۳۵-

[۴] ایضاً ۵/۲۰ وتاریخ طبری ۵/۳۲-

نہیں لینا چاہیے، عمر فاروق رضؓ نے اس حکم کی تعمیل نہیں کی، اُن کی رائے تھی کہ تاوان نہ لینے سے لوگوں کی نیت خراب ہوجائے گی، صحابی انس بن مالک رضؓ کہتے ہیں کہ میرے پاس کسی نے امانت رکھی تھی وہ چوری ہوگئی تو عمر فاروق رضؓ نے اس کا تاوان دلوایا۔[1]

(۷) صحابی مُغیرہ بن شعبہ رضؓ نے ایک دن عمر فاروق رضؓ کے دروازہ پر دستک دی تو انھوں نے اندر سے پوچھا: کون ہے؟ مغیرہ رضؓ نے کہا: ابوعیسیٰ - عمر فاروق رضؓ: ابوعیسیٰ کون؟ مغیرہ: مُغیرہ بن شعبہ رضؓ۔ عمر فاروق رضؓ: برہم ہوکر کیا عیسیٰ کا بھی کوئی باپ تھا؟ کئی صحابیوں نے اس بات کی شہادت دی کہ رسول اللہؐ مغیرہ بن شعبہ رضؓ کو ابوعیسیٰ کہہ کر پکارتے تھے، عمر فاروق رضؓ: رسول اللہؐ کی بات اور تھی، میں اِس کنیۃ کی اجازت نہیں دے سکتا، میں تمہاری کنیۃ ابوعبداللہ رضؓ مقرر کرتا ہوں۔[2]

(۸) میدانِ جنگ میں اگر کوئی شخص اپنے مدِمقابل دشمن کو مار ڈالتا تو اس کے ہتیار اور کپڑے وغیرہ رسول اللہؐ قاتل کو بخش دیتے تھے، اس سلسلہ میں ان کا حکم تھا: من قتل قتیلا فلہ سلبہ یعنی مقتول کے ہتیاروں، اور جسم کے کپڑوں وغیرہ کا مستحق اس کا قاتل ہے، عمر فاروق رضؓ کے عہد میں صحابی برّاء بن مالک رضؓ نے ایک فارسی جنرل کو مار کر اس کی وردی اتارلی، اُس کے پٹکے پر قیمتی پتھر ٹکے ہوئے تھے اور اس کے بازوؤں پر عہدہ کے امتیازی نشان کے طور پر سونے کے ۲ ٹکڑے تھے۔ عمر فاروق رضؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے وردی اور متعلقہ چیزیں لے لیں اور ان کو بیچ کر خُمس یعنی سرکاری حصّہ نکال لیا اور باقی برّاء بن مالک رضؓ کو دیدیا۔[3]

(۹) رسول اللہؐ نے ایک ضابطہ یہ بنایا تھا کہ جس عورت کو تین طلاقیں دی گئی ہوں اس کا نان نفقہ اور رہائش اگلی شادی تک طلاق دینے والے شوہر کے ذمّہ نہیں ہوگی، عمر فاروق رضؓ کا عمل اس ضابطہ کے خلاف تھا، انھوں نے ایسی مطلقہ کا نان نفقہ اور مکان کا کرایہ اگلی شادی تک اس کے طلاق دینے والے شوہر پر لازم کردیا تھا۔[4]

---

[1] تاریخ طبری ۲۹۰/۶ - [2] اصابہ ۴۵۳/۳ - [3] کتاب الاموال قاسم بن سلام ص ۳۱۳ - وسنن کبری ۳۱۱/۶
[4] کتاب الآثار ابویوسف مصر ص ۱۳۲ وسنن کبری ۴۷۵/۷ -

(۱۰) رسول اللہ اپنی بیویوں اور لڑکیوں کا مہر ڈھائی سو روپے سے زیادہ نہیں باندھتے تھے۔ لیکن عمر فاروق رضؓ نے علی حیدر کی لڑکی ام کلثوم سے بیس ہزار روپے مہر پر شادی کی تھی۔[1]

(۱۱) رسول اللہ قرآن کے مشکل اور مبہم الفاظ کی تشریح و تفسیر کیا کرتے تھے، لیکن عمر فاروق رضؓ اس کے مخالف تھے اور کسی کو اجازت نہ دیتے تھے کہ وہ مشکلات و مبہماتِ قرآن کی تشریح و تفسیر کی کھوج کرے، اس سلسلہ میں ایک دل چسپ قصہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ بصرہ کا ایک عرب جو مدینہ آیا ہوا تھا مشکلاتِ قرآن کی تشریح کے لئے صحابہ کا پیچھا کرتا تھا، اس کی اطلاع عمر فاروق رضؓ کو ہوئی تو انھوں نے عرب کو جس کا نام بعض مؤرخ اصبغ تمیمی بتاتے ہیں بُلوایا، اس کو ڈانٹا اور مارا پھر اس کو مدینہ سے نکال دیا۔ اور بصرہ کے گورنر کو یہ خط بھیجا: اصبغ تمیمی کار آمد باتوں کو چھوڑ کر (یعنی قرآن کی واضح آیات) غیر ضروری اور دور از کار باتوں (یعنی مشکلات، مبہمات اور متشابہاتِ قرآن) کے پیچھے پڑا ہے، میرا یہ خط موصول ہو تو سارے مسلمان اصبغ کے ساتھ خرید و فروخت بند کر دیں، اگر وہ بیمار ہو تو کوئی اس کی عیادت کو نہ جائے اور اگر اس کا انتقال ہو تو کوئی اُس کے کفن دفن میں شریک نہ ہو۔[2]

(۱۲) رسول اللہ نے حالتِ احرام میں صرف ان پانچ جانوروں کو مارنے کی اجازت دی تھی: کوا، چیل، بچھو، چوہا، اور کٹکھنا کُتّا۔ لیکن عمر فاروق رضؓ نے اُن میں سانپ کا مزید اضافہ کر دیا۔[3]

(۱۳) رسول اللہ اپنی بیویوں کو حج کے لئے مکہ لیجاتے تھے، لیکن عمر فاروق رضؓ نے اس اندیشہ سے کہ ان کے ساتھ کوئی نامناسب واقعہ نہ پیش آجائے ان کو حج کرنے سے منع کر دیا تھا۔[4]

(۱۴) رسول اللہ مالِ غنیمت میں سے گھوڑے کو دو حصے اور اس کے مالک کو ایک حصہ دیتے تھے۔ لیکن عمر فاروق رضؓ نے گھوڑے کا ایک حصہ ساقط کر دیا۔[5]

(باقی)

---

[1] تاریخ طبری ۱۶/۵۔ [2] کنز العمال ۲۲۹/۱ - ۲۳۰۔ [3] کتاب الاُم ۱۹۸/۷۔

[4] انساب الاشراف بلاذری مصر ۴۶۵/۱۔ [5] کتاب الخراج ابو یوسف مصر ص۱۱۔

بوم - باورک اور اُس کی کتاب

"سود کے نظریات کی تاریخ و تنقید"

ایک تعارف!

مولانا فضل الرحمٰن صاحب ایم اے، ال ال بی (علیگ)
لکچرر شعبۂ دینیات، علی گڈھ مسلم یونیورسٹی

یوجین فان بوم - باورک (EUGEN VON BÖHM-BAWERK) (۱۸۵۱ء - ۱۹۱۴ء) آسٹرین ماہرِ اقتصادیات اور سیاست داں، ایک بڑے افسر کا بیٹا تھا، وی آنا (VIENNA) یونیورسٹی کے مدرسۂ قانون سے سندِ فراغ لینے کے بعد سرکاری ملازمت میں داخل ہوا۔ ۱۸۸۱ء میں یونیورسٹی آف انس برک (INNSBRUCK) میں معاشیات کا پروفیسر مقرر ہوا، اور کچھ عرصہ بعد وزارتِ مالیات نے اسے سرکاری ملازمت پر واپس بلالیا، تاکہ ان قانونی اقدامات کی تیاری کی نگرانی اس کے سپرد کردی جائے جن کا تعلق بلا واسطہ محاصل کاری سے تھا، اور جنھیں ۱۸۹۶ء کی اصلاحات نے نافذ کیا تھا۔ ۱۸۹۵ء میں اسے وزیرِ مالیات کا ذمہ دار عہدہ سونپ دیا گیا۔ اس عہدہ پر اُس کا تقرر دوسری مرتبہ ۱۸۹۷ء میں اور تیسری مرتبہ ۱۹۰۰ء میں ہوا۔ بوم - باورک کا نام آسٹریا کی مالیاتی تاریخ کے اس زریں دور سے وابستہ ہے جس کی نمایاں اور امتیازی خصوصیات حالات کا دیانت دارانہ اور دُور رس نتائج کا حامل انتظام، ماہرانہ بجٹ کاری، تعمیری قانون سازی، روز افزوں اصلاحات اور عوامی قرضوں کی کامیاب تحویل ہیں۔ یہ کامیابیاں انتہائی نامساعد حالات میں حاصل کی گئی تھیں جبکہ بوم - باورک کا تعلق ذاتی طور پر کسی سیاسی جماعت سے بھی نہ تھا۔

۱۹۰۴ء میں اس نے ملازمت سے استعفیٰ دے دیا کیوں کہ فوجی تخمینے کے بارے میں کچھ اختلاف رائے پیدا ہو گیا تھا۔ بعد میں اس نے اور کئی اہم عہدوں کی پیش کش کو ٹھکرا دیا اور اپنی زندگی کا آخری حصہ وی آنا یونیورسٹی کے پروفیسر کی حیثیت سے گزارنے کو ترجیح دی، چنانچہ ۱۹۰۴ء سے ۱۹۱۴ء تک بوم۔ باورک یک سوئی اور انہماک سے تدریس کے کام میں مصروف رہا۔ بوم باورک کی حقیقی علمی جدوجہد کا دور گویا اب شروع ہوا۔

بوم باورک ذہین وطباع ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجے کے تنقیدی شعور کا مالک تھا تاہم اس کی تنقیدی صلاحیتیں اس کی ذہانت وطباعی پر غالب تھیں۔ اس نے اپنی عمر کے ابتدائی حصے میں KARL MANGER کی تعلیمات کا اثر قبول کیا تھا۔ بعد میں اس نے اپنی قابلیت کو قدر کے داخلی نظریے (SUBJECTIVE THEORY OF VALUE) کو پروان چڑھانے پر مرکوز کر دیا۔ اس نظریے کی کامیابی اور تشکیل اکثر و بیشتر اسی کی مساعی کی رہین منّت ہے۔ اس کے کام کا وہ حصہ جو بلا شرکت غیرے اسی کی کوششوں کا ثمرہ ہے، غلط اور ناقص طور پر سود کے نظریے سے موسوم کر دیا گیا ہے۔ یہ نظریہ نہ صرف تقسیم دولت کا ایک مکمل نظریہ ہے بلکہ پورے معاشی عمل (ECONOMIC PROCESS) کا نظریہ ہے۔ شوم پیٹر (SCHUMPETER) کے بقول "اس نظریے کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ زمانے کے عنصر کو اس میں دو مقداروں سے متعلق کر کے دیکھا گیا ہے، اموالِ صارفین کے موجودہ ذخیرے کی مقدار اور انھیں اموال کی وہ مقدار جس کا حصول مختلف المیعاد پیداواری ادوار سے متوقع ہے۔ مسئلۂ سود کا مشہور حل اسی تحلیل و تجزیہ کے بہت سے نتائج میں سے صرف ایک نتیجہ ہے۔ اس تحلیل و تجزیہ کے امکانات اربابِ نظر کو ہنوز دعوتِ فکر دے رہے ہیں۔ بوم باورک نے نہ صرف اپنے حامیوں بلکہ مخالفوں کے فکر کو بھی بے حد متاثر کیا ہے۔"[۱]

بوم باورک کا زندگی بھر کا کام ایک مربوط الاجزا کُل کی حیثیت رکھتا ہے، ایسے مضامین جو کسی وقتی

۱؎ JOSEPH A. SCHUMPETER : TEN GREAT ECONOMISTS-FROM MARX TO KEYNES, LONDON, ALLEN AND UNWIN, 1952, PP. 165 ET SEQ.

خارجی تقاضے یا دباؤ سے متاثر ہو کر لکھے گئے ہوں اور جو اکثر لکھنے والوں کا تمام تر سرمایہ ہوتے ہیں اس کے یہاں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ اس کا ذہن اس بارے میں نہایت صاف تھا کہ اس طرح کے مضامین اگرچہ اہم اور ضروری ہوں مگر کسی فن میں قابلِ قدر اضافے کے لئے اس کے بنیادی مباحث پر مفصل تصنیف کے بغیر چارہ نہیں۔

بوم باورک کو عمرانی۔ معاشی عمل کے مطالعے کی طرف ۲۴ سال کی عمر میں توجہ ہوئی، اس وقت تک وہ اپنے آپ کو کارل مینجر سے وابستہ سمجھتا تھا اور اس کے وہم وگمان میں بھی یہ بات نہ تھی کہ وہ کسی نئے مدرسۂ فکر کی بنیاد ڈالے گا اب اس نے یہ فیصلہ کیا کہ اسے کارل مینجر کے اثرات سے آزاد ہو کر کام کرنا ہے، بوم باورک کے ذہنی سفر کی راہ کارل مینجر کے تعمیر کردہ تصورات سے ہوتی ہوئی معاشیات کے ان عظیم ترین مسائل تک پہنچی جو ہنوز حل طلب تھے، یہاں اس نے اپنے خیالات کو مینجر کے تصورات سے متحد کر کے معاشی عمل کا ایک جامع نظریہ پیش کیا۔ اس مسئلے پر اس نے اتنی تن دہی سے کام کیا کہ اس کا شمار معاشیات کے ان ماہرینِ فن میں سے کیا جاتا ہے جن کی عظمت اپنے فن میں زمانے کی قیود سے بالا تر ہے۔

بوم باورک کے پیش کردہ معاشی عمل کے نظریئے کی بنیاد اگرچہ مینجر پر تھی مگر اس نے اس کو ایک ایسے مسئلے کے نقطۂ نظر سے پروان چڑھایا تھا جس کا حل اس کے خیال میں ابھی تک دریافت نہ ہوا تھا۔ یہ تھا سود کا مسئلہ، یعنی اس خالص آمدنی (NETT INCOME) کا مسئلہ جو سرمایے پر حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ معاشیات کا سب سے اہم اور ساتھ ہی مشکل ترین مسئلہ ہے، اگرچہ اس عامۃ الوقوع مسئلے کی پیچیدگیاں اور نزاکتیں عوام الناس کو سمجھانا سخت دشوار ہے تاہم اس میں جو اشکال ہے اس کا کچھ اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ صدیوں کی کاوش بھی اب تک اس کا کوئی اطمینان بخش حل پیش کرنے سے عاجز رہی ہے، اس کی اہمیت کا راز اس واقعے میں مضمر ہے کہ سرمایہ داری کی حقیقت اور مفہوم کے بارے میں ہماری تقریباً تمام تر بصیرت اور رجحان اس امر پر موقوف ہے کہ سود اور منافع کے مفہوم اور عمل کے بارے میں ہمارا کیا نظریہ ہے۔

بوم۔باورک سے پہلے اسے واضح طور پر سمجھنے کی کوشش صرف کارل مارکس کے یہاں ملتی ہے، مارکس کا سارا نظام علمی حیثیت سے سود اور منافع کے ایک نظریئے کے علاوہ اور کچھ نہیں ــــ باقی جو کچھ بھی ہے وہ کم و بیش اسی

نظریئے کا نتیجہ اور ماحصل ہے۔

بوم۔ باورک نے جس ماحول میں اپنے کام کا آغاز کیا تھا وہ ایسے اربابِ فکر کے لئے قطعاً سازگار نہ تھا جن کے فکر میں وسعت پذیری اور ہمہ گیری کا رجحان ہو اور جو ایک قطعیت پسند اصولی کی فطرت لے کر پیدا ہوئے ہوں۔ تحلیلی تحقیق کے مقاصد کا شعور وہاں عام طور سے مفقود تھا۔ اس امر کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ معاشیات نسبتاً ایک نو مولود علم ہے اور اس علم پر جو پہلی بہار آئی اس کی چمن بندی جرمنی میں بہرحال نہیں ہوئی تھی۔ تحلیلی طرزِ فکر کے لئے جو بوم۔ باورک کی خصوصیت ہے، جرمنی کی سرزمین زمین شور ثابت ہوئی تھی، اور حقیقت یہ ہے کہ وہاں اس وقت تک اسے سمجھا ہی نہیں گیا تھا۔ اس بات کی طرف اشارہ کرنا دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ جرمن ماہرینِ معاشیات کی دل چسپیوں کا محور سماجی اصلاح رہی ہے، ان کی تمام تر توجہ عملی مسائل اور انتظامی تکنیک پر مرکوز رہی ہے۔ خالص علمی دل چسپی جس حد تک بھی موجود تھی اس کا تعلق صرف معاشی تاریخ سے تھا۔ محض نظریات سے دل چسپی رکھنے والے کا کوئی مقام جرمنی میں نہ تھا اور تحلیلی نوعیت کے کاموں کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانا وہاں کے ماہرینِ معاشیات کے لئے ازبس دشوار تھا۔ اس صورتِ حال نے بوم۔ باورک کے کام کو مزید مشکل بنا دیا تھا۔ سوچنے کے تجریدی انداز کو قابلِ قبول بنانا اپنی جگہ خود ایک بڑا کام تھا۔ اس کا نتیجہ یہ تھا کہ بوم۔ باورک کو نہایت ابتدائی تصورات پر بھی مفصل گفتگو کرنا پڑی، وہ اس مفروضے پر کام نہیں کر سکتا تھا کہ استدلال کی فلاں درمیانی کڑیاں یا مقدمات پڑھنے والوں کے ذہنوں میں ہوں گے، اتنا ہی نہیں بلکہ علمی دنیا کو یہ ذہن نشین کرانے کے لئے کہ مسئلے کی نوعیت و حقیقت کیا ہے اسے سخت جدوجہد کرنا پڑی اور اکثر کو تو یہ بھی سمجھانا پڑا کہ واقعتاً کوئی حل طلب مسئلہ موجود بھی تھا۔ مذکورہ صورتِ حال کے پیشِ نظر بوم۔ باورک کو یہ ضروری معلوم ہوا کہ پڑھنے والوں کے سامنے اپنا ہر مفروضہ اور اپنے استدلال کی ہر کڑی کو پیش کر دے اور اپنے نظامِ فکر کی تعمیر کی راہ کے ہر روڑے کو دور کر دے۔ اس نظام میں بہت سے مشکل اور نزاعی تصورات بھی تھے جو اصل مسئلے، یعنی سود اور منافع کے مسئلے سے براہِ راست متعلق تھے اس کا ایک مطمحِ نظر یہ بھی تھا کہ سود کے نظریئے کے بارے میں جو بے شمار کوششیں ہوئی ہیں ان کے بارے میں یہ واضح کر دے کہ یہ سب ناکام و ناتمام ہیں۔ تاکہ اس کے پیش کردہ نظریئے کی طرف لوگ متوجہ ہو سکیں۔

بوم۔ باورک کو نہایت سادہ اور ابتدائی تصورات کے بارے میں بھی سخت دشواریاں پیش آئیں۔ تخلیقی ذہانت رکھنے والوں کے لئے تعریفات ثانوی حیثیت رکھتی ہیں۔ نئے خیالات بجلی کی طرح ذہن میں کوندتے ہیں اور تعریفات کی قیود سے بے نیاز ہوتے ہیں، تعریفات کی ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب آدمی ان خیالات کا انطباق کرتا ہے اور اس وقت تو وہ ناگزیر ہو جاتی ہیں جب انسان کے پیشِ نظر ان خیالات کی تشریح و تحلیل ہو، بوم باورک نے اسی ضرورت کے پیش نظر اس قدیمی اختلافی مسئلے کو چھیڑا کہ معاشیات میں "مال" (ECONOMIC GOOD) کا تصور کیا ہے۔ اس کی پہلی تصنیف RECHT UND VERHÄLTNISSE VOM STANDPUNKTE DER VOLKS WIRTSCHAFTLICHEN GÜTERLEHRE (INNSBRUCK, 1881) اسی مسئلے سے بحث کرتی ہے، اس مسئلے کے بعد اس کے سامنے دو[2] بڑے سوال تھے۔ معاشیات کے کسی فکری نظام کا بنیادی تشریحی اصول ہمیشہ قدر کا کوئی نظریہ (THEORY OF UALUE) ہوتا ہے۔ معاشی دنیا کا تصور جو کسی اصولی کے ذہن میں ہوتا ہے وہ اسی تصورِ قدر کے تابع اور اس پر مبنی ہوا کرتا ہے دوسرا کام سود اور منافعہ کے نظریئے سے متعلق تھا، اِدھر اُدھر کی غیر متعلق بحثوں کو صاف کر کے بوم۔ باورک کو یہ دکھانا تھا کہ ابھی تک ایک بڑا مسئلہ حل طلب شکل میں باقی تھا۔

پہلا کام سرانجام دینے کی صورت یہ تھی کہ مینجر کے تصورات کی تشریح کی جائے اور اُن پر وارد ہونیوالے اعتراضات کو دفع کیا جائے۔ ۱۸۸۶ء میں اس نے دو مقالے لکھے اور نظریۂ قدر کی تشریح کی (GRUNDZÜGE DER THEORIE DES WIRSTSCHAFTLICHEN GÜTERWERTERS) ان مقالوں نے اس کے اثباتی نظریئے کے لئے راہ ہموار کی اور اسے نظری معاشیات کے بانیوں کی صف میں داخل کر دیا۔ جب سے بوم۔ باورک کا نام افادہ مختتم کے نظریئے (THEORY OF MARGINAL UTILITY) سے ایسا وابستہ ہوا ہے کہ مخالف و موافق دونوں بُوم، باورک نظریۂ قدر، بولتے اور لکھتے ہیں، جس سے مراد اس کا قدر کا وہ داخلی نظریہ ہے جس کی پُر زور وکالت وہ مدت العمر کرتا رہا۔

GRUNDZÜGE کی اشاعت سے پہلے بوم۔ باورک کی وہ مشہور کتاب جس کو معاشیات کی تاریخ میں عظیم ترین

تنقیدی کاوش کی حیثیت حاصل ہے یعنی GESCHICHTE UND KRITIK DER KAPITALZINSTHEORIEN (KAPITAL UND KAPITALZINS, VOL, I.) IST. ED., INNSBRUCK, 1884)

شائع ہو کر خراجِ تحسین حاصل کر چکی تھی۔ یہ کتاب جس کا مفصل ذکر ہم آگے کریں گے، بوم باورک کی دوسری کتاب DIE POSITIVE THEORIE DES KAPITALS (PREFACE DATED NOV. 1888; PUB. 1889; ENG. TR. BY W. SMART 1891) کا پہلا حصہ بلکہ درحقیقت اس کا مقدمہ تھی، اس کتاب میں بوم۔باورک نے سود کے بارے میں اپنا نظریہ پیش کیا۔ بعد کے لوگ اس کے استدلال کے مقدمات کے بارے میں جو رائے بھی قائم کریں تاہم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ایک شاندار کاوش ہے اور معاشیات کے فن کو اس کتاب میں اس کی انتہائی بلندیوں تک پہونچانے کی کوشش کی گئی ہے۔ "اثباتی نظریہ" کا پہلا ایڈیشن ۱۸۸۹ء میں نکلا۔ دوسرا ایڈیشن ۱۹۰۲ء میں شائع ہوا، اور حرف بحرف پہلے ایڈیشن کے مطابق تھا۔ ۱۹۰۴ء سے ۱۹۰۹ء تک بوم۔باورک نے پوری کتاب پر نئے سرے سے غور و فکر کیا۔ پانچ سال کی محنتِ شاقہ کے بعد ایک ایک شق پر نظرِ ثانی کے بعد اس نے تیسرے ایڈیشن کی شکل میں پھر اپنی کتاب کو پیش کیا۔ اس ایڈیشن میں بنیادی اور اساسی مسائل میں اگرچہ کوئی تبدیلی نہیں ملتی تاہم یہ ایک نئی کتاب ہے۔ کتاب کے صرف چند اجزا ایسے ہیں جن میں رد و بدل نہیں کیا گیا ورنہ ہر جگہ کچھ نہ کچھ اضافہ ملتا ہے۔ بعض مسائل اور موضوعات پر زیادہ تفصیل سے کلام کیا گیا۔ چنانچہ دو ضمیموں کے علاوہ تفصیلی بحث پر مشتمل بارہ متنوں کا اضافہ بھی کیا گیا۔

اسی سلسلۂ بحث کا ایک ٹکڑا، جس کا اضافہ کتاب میں نہ ہو سکا، ایک مقالے کی شکل میں سامنے آیا، جس کا عنوان تھا MACHT ODER ÖKONOMISCHES GESETZ اس میں بوم۔باورک نے اس دعوے کا جائزہ لیا تھا کہ معاشی عمل صرف معاشی قدر سے متعین نہیں ہوتا بلکہ طبقات کی سماجی قوت سے ہوتا ہے۔ علاوہ بریں اس میں نظریۂ اجرت کے بعض اہم سوالات کی بھی تحلیل کی گئی۔

کام کے نقشے سے تعلق رکھنے والا بوم۔باورک کا صرف ایک مقالہ اور ہے، اور اس کا موضوع ہے

مارکس کی تنقید۔ یہ مقالہ ZUM ABSCHLUSS DES MARXSCHEN SYSTEMS کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس کی اشاعت DAS KAPITAL کے تیسرے مجلد کے بعد KARL KNIES کے اعزاز میں بطور یادگار کے عمل میں آئی (برلن ۱۸۹۶؛ روسی ترجمہ، سینٹ پیٹرس برگ ۱۸۹۷؛ انگریزی ترجمہ لندن ۱۸۹۸)۔ یہ تنقید اس اعتبار سے اہم ہے کہ اگرچہ مارکس پر تنقید کرنے والے بیشمار ہوئے ہیں مگر ان میں سے اکثر دو میں سے ایک خامی کے شکار تھے: یا تو ان کی دل چسپی کا اصل میدان مارکس کے معاشی کام کے علمی حصے کے دائرے سے باہر تھا جس کی وجہ سے وہ اُن مباحث میں اُلجھ جاتے ہیں جو اس علمی حصے سے بے تعلق ہیں مثلاً تاریخی، سیاسی اور فلسفیانہ مباحث، یا وہ اپنے فن میں اس درجے کے آدمی نہیں جو مصنف اور اس کی کتاب کو حاصل ہے، لیکن بوم۔ باورک کے بارے میں ان دونوں میں سے کوئی بات کہنا مشکل ہے۔

بوم۔ باورک کے کام کے جائزے سے واضح ہوجاتا ہے کہ اس کے معاشی نظام اور اس کے کارناموں اور خیالات کی وضاحت اس کے "اثباتی نظریئے" کے مطالعے سے ہی ہوسکتی ہے۔ نظری معاشیات کے صرف چند مسائل ایسے ہیں جن سے وہ اپنے "اثباتی نظریئے" میں تعرض نہیں کرتا۔ یہ مسائل حسب ذیل ہیں:

۱۔ عُمرانی۔ معاشی زندگی کا بنیادی عمل ایک بے تعلق (ISOLATED) نظمِ معیشت کے نمونے کے ذریعے واضح کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ ایک ایسا نظریہ بھی ہے جو متعدد نظامہائے معیشت کے باہمی تعلقات پر حاوی ہے تاہم اس سے عُمرانی۔ معاشی عمل کی حقیقت سمجھنے میں مدد نہیں ملتی۔ بوم باورک کی دل چسپی اسی حقیقت سے تھی اس لئے وہ بے تعلق نظمِ معیشت کے اندر رہ کر ہی کام کرتا ہے۔ اس کے کام کے اصلی ڈھانچے میں بین الاقوامی اقدار کا نظریہ نہیں پایا جاتا۔

۲۔ ۱۹۱۴ء میں اس نے جن تین مقالوں کو شائع کیا ان میں بھی صرف ایک اشارہ مسئلۂ زر کی طرف ملتا ہے (جس سے پتہ چلتا ہے کہ زر کا مقداری نظریہ اس کے نزدیک ناقابلِ تردید حقیقت کا حامل ہے) لیکن زر کی بابت وہ ہمیں کوئی نظریہ فراہم نہیں کرتا۔

۳۔ اس کا اثباتی نظریہ ان متخصصانہ جستجوؤں سے اپنا دامن بچا کر گزرجاتا ہے جو نظری طور سے قیمت اور تقسیم دولت کے نظریئے کا انطباقِ محض ہیں۔

۴- تجارتی دوائر (CYCLES) کے مسئلے پر بھی اثباتی نظریہ ہمیں کچھ نہیں دیتا شاید اس لئے کہ بوم- باورک کے نزدیک معاشی بحرانات معاشی عمل کے عارضی اختلافات ہیں۔

۵- آبادی کے مسئلے پر بھی بوم- باورک کے یہاں کچھ نہیں ملتا۔

مذکورۂ بالا مسائل کو چھوڑتے ہوئے اثباتی نظریۂ معاشیات کے سارے نظری میدان پر حاوی ہے۔ قدر، قیمت، اور تقسیم، یہ تین محور ہیں جن کے گرد پورا نظریہ گردش کرتا ہے۔

بوم- باورک کا مقابلہ بعض اوقات مارکس سے کیا جاتا ہے- ان دونوں میں متعدد وجوہ سے نمایاں فرق ہے۔ مارکس کے نام کے ساتھ سیاسی جذباتیت وابستہ ہے اور اس کے خیالات اور افکار کے پیکر پر کچھ ایک دوسری قسم کی فضا چھائی ہوئی ہے۔ اس کے نام کو سماجی تحریکات اور خاص قسم کے مصطلحات و طرزِ ادا سے علیحدہ کرنا ناممکن ہے۔ مارکس کا علمی کام ان چیزوں اور ان کے مانند کتنی ہی دوسری باتوں کے بوجھ تلے دب کر رہ گیا ہے۔ بوم- باورک اس کے برخلاف خالص علمی دنیا کا آدمی معلوم ہوتا ہے۔ یہاں سیاسی طوفان اور جذباتیت مفقود ہیں۔ اس کے علمی افکار پر بعض خصوصی اصطلاحات کی دھند چھائی ہوئی نہیں معلوم ہوتی اور نہ اس کے پاس مارکس کا سا عوام کو اپیل کرنے والا کوئی پلیٹ فارم ہے۔ بایں ہمہ دونوں ایک دوسرے سے متعدد امور میں مشابہ ہیں۔ دونوں کا مطمحِ نظر ایک ہے۔ دونوں نے فنِ معاشیات کے ملتے جلتے احوال و ظروف کے تحت اور اس یقین کے پیشِ نظر کہ سود اور منافع کے مسائل کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، عمرانی- معاشی عمل کے مطالعے کی بنیاد انھیں دونوں کو بنایا۔ دونوں نے اپنے پیشروؤں کی فراہم کردہ بنیادوں پر اپنے خیالات کا ڈھانچہ تیار کیا اور دونوں ہی کے کام فنِ معاشیات کی تاریخ میں اس اہمیت کے حامل ہیں کہ ان سے صرفِ نظر ممکن نہیں۔

علمی دنیا نے بوم- باورک کی تخلیقی قوتوں سے زیادہ اس کی تنقیدی ذہانت کی داد دی، اور اس کے سود کے نظریے سے زیادہ اس کے تنقیدی کام کی اہمیت کا اعتراف کیا۔ اس کا یہ تنقیدی کارنامہ جو معاشیاتی تنقید کا اہم ترین کارنامہ ہے جیسا کہ بتایا گیا "سود کے نظریات کی تاریخ و تنقید"[1] کی شکل میں ہمارے

---

[1] بوم- باورک کی اہم ترین تصنیف KAPITAL UND KAPITALZINS (سرمایہ اور سود) کے دو حصے ہیں:

(باقی بر صفحہ ۱۱ ائندہ)

ہاتھوں میں ہے۔ اس کتاب کے بارے میں شوم پیٹر "معاشیات کی عظیم ترین تنقیدی کاوش" کے الفاظ استعمال کرتا ہے، اور لکھتا ہے کہ "اس کتاب نے اگرچہ فی الفور قبولِ عام کی سند حاصل کرلی تاہم ہم پیشہ رفقاء کی بلند آہنگ تعریف وستائش بھی، جس میں مرورِ زمانہ کے ساتھ روز افزوں اضافہ ہوتا رہا، اس ثنا خوانی کے سامنے ماند پڑجاتی ہے جس کی خاموش مگر مؤثر شہادت اس کتاب کا بے پناہ اثر ونفوذ دیتا رہا ہے۔ یہ کتاب جو تخلیقی تحلیل وتجزیہ کا ایک زندۂ جاوید شاہکار اور ہمارے فن کی شاہراہ کا ایک سنگِ میل ہے۔ سود کے نظریات پر انتقادیات کا ایک پورا سلسلہ ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔ جن میں سے ہر ٹکڑا اعلیٰ فنی مہارت کا ایک بیش بہا نمونہ اور کمالِ فن کا ایک لاثانی شہ پارہ ہے۔ یہ کتاب نہ ان معاشرتی اور تاریخی احوال کا ذکر کرتی ہے۔ جن میں ان نظریات نے جنم لیا اور نہ اس میں تعبیر وتشریح کے عوض فلسفیانہ گل کاریاں، اور موشگافیاں نظر آتی ہیں۔ حتیٰ کہ مرکزی موضوعِ بحث کے میدان میں فکر کی تاریخ کو بھی ثانوی حیثیت دی گئی ہے مصنف متعدد ممکن کاموں میں سے صرف ایک کو اپنی تمام تر توجہ کا ہدف اور مرکز بناتا ہے۔

وہ فرداً فرداً سود کے ہر نظریئے پر اس طرح غور وفکر کرتا ہے کہ اپنی بحث کو اس کے صرف جوہری اجزائے ترکیبی تک محدود رکھتا ہے۔ ان اجزائے ترکیبی کو وہ کمالِ مہارت کے ساتھ پیش کرتا ہے۔ بے جھجک ہوکر اس کی اصولی تعلیمات کا جائزہ لیتا ہے۔ اور اس عمل میں وہ صرف چند سادہ مگر فیصلہ کن دلائل

بقیہ صفحۂ گذشتہ:- GESCHICHTE UND KRITIK DER KAPITALZINS THEORIEN (سود کے نظریات کی تاریخ وتنقید) (انس برک ۱۸۸۴، تیسرا ایڈیشن ۱۹۱۴) اور ۲: POSITIVE THEORIE DES KAPITALES (سرمایے کا اثباتی نظریہ) (انس برک ۱۸۸۹، تیسرا ایڈیشن ۱۹۰۹)۔ دونوں حصوں کو (۳ جلدوں میں، JENA 1921) فریڈرک ولیسر کے مقدمے کے ساتھ دوبارہ طبع کیا گیا۔ پہلے حصے کے پہلے ایڈیشن کا انگریزی ترجمہ ڈبلیو اسمارٹ (W. SMART) نے CAPITAL AND INTEREST (سرمایہ اور سود) (لندن ۱۸۹۰ء) کے نام سے کرکے شائع کیا اور دوسرے کا POSITIVE THEORY OF INTEREST (سرمایے کا اثباتی نظریہ) (لندن ۱۸۹۱ء) کے عنوان سے پہلے حصے یعنی "سرمایے اور سود" کے انگریزی ترجمے کو ۱۹۵۷ء میں کیلی اور ریل مین نے نیویارک سے مکرر طبع کرایا۔ پہلے حصے کے دوسرے ایڈیشن میں جو اضافے ہوئے ان کا ایک جائی انگریزی ترجمہ FEILBOGEN اور W. A. SCOTT نے RECENT LITERATURE ON INTEREST (سود پر جدید لٹریچر) (۱۸۸۴-۱۸۹۹ء) (نیویارک ۱۹۰۳) کے نام سے کیا۔ بوم باورک کی دوسری اہم مختصر تصانیف کو F. X. WEISS نے دو جلدوں میں (وی آنا ۱۹۲۴-۲۶ء) GES AMMELTE SHRIFTEN

غلام حسنی

استعمال کرتا ہے۔ اپنی قوت ضائع کئے بغیر، جو سب سے سیدھی راہ ممکن ہے اس پر چلتے ہوئے، نہایت شان کے ساتھ وہ ایک کے بعد ایک نظریے کو اپنی تنقید کے تیروں سے چھلنی کرتا چلا جاتا ہے۔ اور اس کی تباہی کے اسباب و علل کی پوری وضاحت کے بعد۔ ایک لفظ ضائع کئے بغیر بلکہ ایک بھی غیر ضروری لفظ کے استعمال سے پرہیز کرتے ہوئے وہ دوبارہ اپنا سفر جاری کر دیتا ہے۔ اصولی اور بنیادی امور کو پوری قوت سے گرفت میں لینے اور غیر متعلق امور کو نظر انداز کرنے کا فن سکھانے کے لئے اس سے بہتر کتاب نہیں مل سکتی"[1]

بوم۔ باورک نے اس کتاب میں سود کے نظری مسئلے کو حل کرنے کی کاوشوں کا بھرپور جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ سود کا نظری مسئلہ صرف اتنا ہے کہ سود کیا ہے؟ یا سرمایے پر سود کیوں ملتا ہے اور ان دونوں کا باہمی تعلق کس نوعیت کا ہے؟ دوسرے الفاظ میں سود کی معاشیاتی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ بوم باورک اس سوال کے جواب سے سروکار رکھتا ہے۔ وہ سود کے معاشرتی مسئلے سے سروکار نہیں رکھتا۔ سود کا معاشرتی مسئلہ یہ ہے کہ سود معاشرے کے لئے مفید ہے یا مُضر؟ اس کی منفعت کے پیشِ نظر اسکی اجازت ہونی چاہیئے یا اس کے مفاسد کو دیکھتے ہوئے اسے ممنوع قرار دیا جانا چاہیئے؟ سود کے نظری اور معاشرتی مسئلوں کے ربط سے انکار نہیں مگر یہ ظاہر ہے کہ دونوں کا مواد، استدلال اور طرزِ بحث جدا جدا ہے سود کی معاشیاتی ماہیت متعین کر کے اس کے معاشرتی پہلو پر بعض اعتبارات سے زیادہ نتیجہ خیز بحث ہو سکتی ہے لیکن ان دونوں مسئلوں کو باہم گڈ مڈ کرنا کوئی مفید نتیجہ بر آمد نہیں کر سکتا۔ بوم باورک کی یہ کتاب صرف سود کی معاشیاتی ماہیت کی تعیین کی کوششوں کا ایک جائزہ ہے اور اسی نظر سے اسے دیکھنا بھی چاہیئے۔

سود کی معاشیاتی ماہیت کیا ہے؟ اس سوال کا جواب ان گنت مفکرین نے دینے کی کوشش کی ہے۔ سود کی حقیقت اور اس کے سرچشمے کے بارے میں اور سود و سرمایے کے باہمی تعلق پر مختلف بلکہ متضاد نظریات کی صورت میں جتنا مواد ملتا ہے اتنا کسی دوسرے معاشیاتی مسئلے پر کم ہی ملے گا۔ لیکن اس کے ساتھ

---

[1] JOSEPH A. SCHUMPETER: TEN GREAT ECONOMISTS – FROM MARX TO KEYNES, LONDON, ALLEN AND UNWIN, 1952, PP. 152-153.

اس تلخ حقیقت کا بھی اعتراف کرنا چاہیے کہ نظریات کی اس کثرت کے باوجود کوئی بھی نظریہ فنی اعتبار سے اس موضوع پر حرفِ آخر ثابت نہیں ہوا۔ بوم باورک نے جیسا بتایا گیا، اپنی اس کتاب میں سود کے نظری مسئلے کی تاریخ پیش کی ہے اور اس کی معاشیاتی ماہیت کے بارے میں جو مختلف نظریات پیش کئے گئے ہیں ان پر تنقید کی ہے، اس طرح بوم۔ باورک کی اس کتاب کی شکل میں ہمارے سامنے یکجائی طور پر سود کی معاشیاتی ماہیت کے بارے میں نہ صرف بوم۔ باورک کے زمانے تک کے سارے اہم اور قابلِ ذکر نظریات اور اُن کی خصوصیات آجاتی ہیں بلکہ معاشیاتی نقطۂ نظر سے ان پر نہایت وزنی اور جاندار تنقید بھی مل جاتی ہے جس کے بعد قاری اس پیچیدہ مسئلے پر ذاتی رائے قائم کر سکتا ہے، ان اعتبارات سے یہ کتاب اپنے موضوع پر منفرد حیثیت کی مالک ہے۔

اس کتاب کے زیرِ نظر ترجمے کا جو آئندہ اوراق میں ملے گا، محرک یہ امر ہے کہ آج کل سود کے سلسلے میں ان حلقوں میں، جو اسلامی مطالعات کے پس منظر میں نو پیدا شدہ مسائل پر سوچ بچار کرنے، خصوصاً موجودہ معاشی مسائل کے اسلامی حل دریافت کرنے اور مروجہ نظمِ معیشت کو اسلامی نظمِ معیشت سے تبدیل کرنے کی علمی اور عملی کوششوں سے دلچسپی رکھتے ہیں، سود کے سلسلے میں بعض معرکہ آرا بحثیں چھڑی ہوئی ہیں اور مختلف حلقے اپنے اپنے نقطۂ نگاہ سے سود اور اس کے متعلقہ مباحث پر غور و فکر کر رہے اور لکھ لکھا رہے ہیں۔ شریعتِ اسلامیہ کا موقف سود کے معاشرتی مسئلے اور پہلو کے بارے میں نہایت واضح اور صاف ہے اور اس بارے میں کوئی دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ سود کی حرمت، قطعی، ابدی اور ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ شریعت کا موقف سود کے معاشرتی پہلو کے بارے میں اگرچہ نہایت واضح اور غیر مبہم ہے، تاہم یہ بھی ظاہر ہے کہ کتاب و سنت کا مقصد معاشیاتی مسائل پر فنِ معاشیات کے نقطۂ نظر سے بحث و تمحیص نہیں ہے، مگر چوں کہ سود کا معاشرتی پہلو ہی انسان کی عملی زندگی کے لئے سب سے اہم ہے اور اس پر معاشرے کے بناؤ بگاڑ کا دار و مدار ہے۔ اس بناء پر اسلام سود کے بارے میں یہ واضح اور غیر مبہم ہدایت دینے کے بعد کہ انسانی معاشرے کے لئے انتہائی مضر اور تباہ کن ہونے کی بناء پر سود ممنوع ہے، وہ سود کے نظری مسئلے یعنی اس کی معاشیاتی ماہیت کی تعین کو عقلِ انسانی کے حوالے کر دیتا ہے۔ اگر معاشیاتی ماہیت کی تعیین پر مبنی قرار دے کر

سود کے معاشرتی پہلو کو بھی محض فہمِ انسانی پر یہ مسئلہ چھوڑ دیا جاتا تو جیسے اس کی معاشیاتی ماہیت کا تعین ہنوز ایک حل طلب اور اختلافی مسئلہ ہے اس کا معاشرتی پہلو بھی انسانی سماج کے لئے انتہائی اہم ہونے کے باوجود اسی طرح کی غیر فیصلہ کن حالت کا شکار رہتا۔

بوم باورک کی یہ کتاب سود اور اس سے متعلق مسائل پر سوچتے وقت بہت سی ایسی غلطیوں اور غلط فہمیوں سے محفوظ رکھنے میں مددگار ثابت ہو سکتی ہے جو معاشیات کے فن سے ناواقفیت یا صرف ابتدائی واقفیت رکھنے کی بناء پر کتنے ہی لوگوں کی تحریروں میں راہ پا گئی ہیں جس کی وجہ سے مسئلہ سلجھنے کے بجائے کچھ اور الجھ جاتا ہے۔ اس کتاب سے سود کے نظری مسئلے کو سمجھنے میں گراں بہا مدد ملے گی اور ساتھ ہی اس کی معاشیاتی ماہیت کی تعیین کے بارے میں کسی ایک نتیجے تک پہونچنے میں بھی یہ معین و مددگار ہوگی، جس کے بعد ہمیں شاید اس موقف کی معقولیت، افادیت اور قدر و قیمت کا زیادہ اچھی طرح احساس ہو سکے گا۔ جو اسلام نے سود کے معاشرتی پہلو کے بارے میں اختیار کیا ہے۔

چند نایاب کتابیں

- اسلام کا نظامِ اراضی، مولانا محمد شفیع صاحب دیوبندی ۱/۵۰
- اکمل البیان فی تائید تقویۃ الایمان، حافظ عزیز الدین مراد آبادی ۱۷/-
- حجۃ اللہ البالغہ، اردو کامل ۲ حصے مجلد ۲۰/-
- حیات امام اعظمؒ، محمد ابو زہرہ ۱۵/-
- حیات امام احمد بن حنبل، ؍؍ ۱۰/-
- دربارِ رسول ؐ کے فیصلے، ۲/۵۰
- شاہ ولی اللہ کا فلسفہ، مولانا عبید اللہ سندھیؒ ۳/۷۵
- عقائد الاسلام، مولانا عبدالحق حقانی دہلوی
- عقیدۃ الاسلام، حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ ۲/۵۰
- عبقات - شاہ محمد اسمٰعیل شہید دہلویؒ ۲/۵۰
- عجالہ نافعہ، شاہ عبدالعزیزؒ ۱۵/-
- کتاب معارف السنن شرح سنن الترمذی (ابواب وتر کی شرح) از مولانا محمد یوسف البنوری ۴/-
- معیار الحق - مؤلف مولانا سید نذیر حسین محدث دہلویؒ ۱۰/-
- مفردات القرآن مترجم و محشیٰ (امام راغب اصفہانی) ۲۰/-
- محمدیہ پاکٹ بک (بجواب احمدیہ پاکٹ بک) ۷/-
- مجموعہ وصایائے اربعہ ۳/۷۵

ملنے کا پتہ:- مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

سید سلیمان ندویؒ

بحیثیت ایک مورّخ

جناب سید ذوالفقار حسین صاحب بخاری ایم، اے۔ اسلامیہ کالج لائل پور

"تاریخ تو مولانا شبلی کے دسترخوان کی چٹنی تھی"[1] ــــ یہ ہیں وہ الفاظ جو سید صاحب نے علامہ شبلی کے بارے میں کہے۔ خود سید صاحب کی تحریروں کے متعلق بھی یہی بات کہی جاسکتی ہے لیکن سید صاحب کی تاریخ دانی کی تفصیل میں جانے سے قبل علامہ شبلی کی تاریخ دانی کے بارے میں کسی قدر تفصیل سے جاننا ضروری ہے، کیوں کہ سید سلیمان اُسی مدرسۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ جس کے رہنما علامہ شبلی ہیں۔

سید صاحب نے خود اپنی تاریخی کتابوں یا مقالات میں اپنے نظریۂ تاریخ پر کوئی واضح روشنی نہیں ڈالی۔ بلکہ شبلی کے جانشین کی حیثیت سے ان کے فلسفۂ تاریخ ہی کو اپنایا ہے۔

شبلی نے اگرچہ کوئی باقاعدہ تاریخ کی کتاب نہیں لکھی، لیکن بقول مہدی افادی "تاریخ کے معلّمِ اوّل" وہی تھے۔ تاریخ میں شبلی کا عظیم کارنامہ یہ ہے کہ اُنھوں نے تاریخِ انسانی پر عموماً اور تاریخِ اسلامی پر خصوصاً ایک فلسفی کی حیثیت سے نظر ڈال کر ایک خاص فلسفۂ تاریخ وضع کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مشرق و مغرب کے تاریخی سرمایے کو کھنگالا ہے، ایک طرف اگر انھوں نے مسلمان علمائے تاریخ کے افکار سے فائدہ اٹھایا ہے تو دوسری طرف انھوں نے یورپ کے فضلائے تاریخ کے افکار کو پیشِ نظر رکھا ہے اور اس طرح انھوں نے ایک نئے "فلسفۂ تاریخ" کی بنیاد رکھی ہے ہم یہاں ان کے چند افکار درج کرتے ہیں:-

[1] تذکرہ سلیمان ص ۶۲۔

شبلی اس بات کے قائل ہیں کہ :-

"فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کئے ہیں اور انسان نے عالم فطرت پر جو اثر ڈالا ہے ان دونوں کے مجموعہ کا نام تاریخ ہے .... ان حالات اور واقعات کا پتہ لگانا جن سے یہ دریافت کیا جائے کہ موجودہ زمانہ گذشتہ زمانے سے کیوں کر بطور نتیجہ پیدا ہو گیا ہے۔[1]"

شبلی کے نزدیک تاریخ میں یہ بھی ضروری ہے کہ :-

"جس عہد کا حال لکھا جائے اس زمانے کے ہر قسم کے واقعات قلم بند کئے جائیں"

اور یہ کہ "تمام واقعات میں سبب اور مسبب کا سلسلہ تلاش کیا جائے۔[2]"

شبلی تاریخ پر پختہ یقین رکھتے ہیں کہ :-

"یہی ایک چیز ہے جو قومی فیلنگ اور قومی جوش کو زندہ رکھ سکتی ہے۔ اگر یہ نہیں تو قوم قوم نہیں۔[3]"

سید صاحب شبلی کے نظریۂ تاریخ کی پوری متابعت کرتے ہیں۔ شبلی کی یوں تو کئی حیثیات ہیں مگر ان کا مخصوص فن صرف تاریخ اور کلام رہا۔ سید صاحب نے یہ رائے[4] علامہ شبلی کے بارے میں دی ہے ہم اس کا اطلاق بخوبی خود سید صاحب پر کرتے ہیں۔[5] سید صاحب کی کوئی کتاب یا مقالہ دیکھ لیجئے آپ کو تاریخ یا کلام کا اثر قریباً ہر جگہ دکھائی دے گا۔ رشید احمد صدیقی صاحب شبلی و سید صاحب کا مقابلہ کرتے ہوئے سید صاحب کے تاریخی شغف کی طرف بھی بڑا واضح اشارہ کرتے ہیں۔

وہ رقم طراز ہیں :-

"..... شبلی کی طرح سید صاحب کو بھی تاریخ سے بڑا لگاؤ تھا۔ بہت زیادہ لگاؤ، کوئی مسئلہ ہو

---

[1] الفاروق جلد ۱ ص ۵۲ - [2] دیباچہ المامون جلد اول ص ۳ - [3] ایضاً ص ۵۳ - [4] یاد رفتگاں ص ۱۲ -

[5] ابو علی اعظمی صاحب لکھتے ہیں : "یوں تو سید صاحب نے ہر موضوع پر مضامین لکھے اور اس موضوع سے متعلق داد تحقیق دی، لیکن سید صاحب کا اصل ذوق تاریخ تھا" (برہان مئی ۱۹۶۰ء ص ۳۰۵)

سید صاحب اس کے موجود کو اس کے ماضی میں تلاش کئے بغیر پرکھے بغیر نہیں رہتے تھے۔

سید صاحب کی کسی قسم کی تحریر ہو تاریخ کے حوالے اس میں ضرور ملیں گے اور شاید یہ اسی کا فیضان تھا کہ واقعہ کچھ ہو، شخصیت کسی کی ہو، سید صاحب کا قلم اکثر بیشتر چلتا تھا اپنے ہی راستے پر اور اپنی ہی رفتار سے! جس میں ثابت قدمی اور ہمواری ملتی ہے۔"[1]

شبلی نے اپنی سوانح عمریوں کو پھیلا کر تاریخ کی حدود میں شامل کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ شعر العجم بھی ایک طرح سے تاریخ ہی کے زمرے میں داخل ہے۔ سید صاحب نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ ان کی سوانح عمریاں سیرتِ عائشہؓ، حیاتِ مالک۔ خیام۔ رحمتِ عالمؐ۔ اور حیاتِ شبلی صرف سوانح کی کتب ہی نہیں بلکہ اپنے اپنے دور کے رجحانات اور ماقبل کی تاریخ و واقعات کو اپنے دامن میں لئے ہوئے ہیں۔ دیگر تاریخی کتب سے قطعِ نظر حیاتِ شبلی صرف شبلی ہی کی سوانح عمری نہیں بلکہ اس میں تاریخِ اسلام اور پورب کے فکری رجحانات کی دو تین سو سال کی علمی و مذہبی تاریخ بھی آجاتی ہے۔

شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:۔

"حیاتِ شبلی میں فاضل مؤلف نے ہماری تیس چالیس سال کی مکمل، علمی، ادبی اور مذہبی تاریخ جس طرح پیش کی ہے اور (یادش بخیر) دیارِ پورب کی کوئی سات سو سال کی علمی تاریخ لکھ دی ہے۔"[2]

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی تحریر فرماتے ہیں:۔

"حیاتِ شبلی دیکھنے میں ایک نامور عالم کی شخصی سوانح ہے مگر حقیقتاً مسلمانوں کی ایک صدی کی دینی و علمی، تہذیبی اور فکری ارتقاء کی تاریخ ہے۔ جس کے بغیر مسلمانوں کے قومی اجتماع اور موجودہ دور کو سمجھنا بہت مشکل ہے۔ اس میں تقریباً تمام معاصر تحریکات اور اداروں کی سرگذشت بھی آگئی ہے۔"[3]

علامہ شبلی اور علامہ سلیمان کے ذہنی اشتراک اور طریقِ کار کی مشابہت کی وجہ سے دونوں کا موازنہ شاید

[1] ہم نفسانِ رفتہ ص ۲۷۔ [2] شبلی نامہ طبعِ اول ص ۱۲۔ [3] روزنامہ قومی آواز لکھنؤ ۳۰ نومبر ۵۳ء

بے جا نہ ہوگا۔ سید صاحب شبلی سے زیادہ کامیاب مؤرخ ہیں، تاریخ نگاری میں وہ اسلوب کی بجائے امرِ واقع کا زیادہ خیال رکھتے ہیں۔ علامہ شبلی کے نزدیک بھی اچھا مؤرخ وہی ہے جو انشاء پردازی پر توجہ کرنے کی بجائے واقعات کی صحت کا زیادہ خیال رکھے۔ علامہ شبلی فرماتے ہیں :-

"درحقیقت تاریخ اور انشاء پردازی کی حدیں بالکل جدا جدا ہیں۔ ان دونوں میں جو فرق ہے وہ نقشہ اور تصویر کے فرق سے مشابہ ہے ...... مؤرخ کا اصلی فرض ہے کہ وہ سادہ واقعہ نگاری کے حق سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ رینکی کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس نے تاریخ میں شاعری سے کام نہیں لیا۔"[1]

شبلی تاریخ کو ادب سے زیادہ سائنس کا ایک جز تسلیم کرتے ہیں۔ مگر جب شبلی کی تاریخی کتابوں اور مقالوں کو دیکھتے ہیں تو ماننا پڑتا ہے کہ ان کی تاریخیں واقعات کی صحت سے زیادہ انشاء پردازی کا نمونہ ہیں وہ زیادہ تر تخیل اور اسلوب سے کام لیتے ہیں۔ وہ جذباتی ہیں اور اسلامی علوم و فنون سے بڑی محبت رکھتے ہیں، اس لئے اکثر اوقات جذبات کی رو میں بہہ کر تاریخ نگاری میں شاعری کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ شاعرانہ تخیل نے ان کی نثر کو تو بڑا ادبی مرتبہ دے دیا مگر اس کے ساتھ ان کی تاریخ دانی پر بھی زد پڑی، ان کے اندازِ نگارش نے ان کی تاریخی کتابوں و مقالات کی افادی حیثیت پر اثر ڈالا۔

اس کے برعکس سید صاحب واقعہ نگاری کا بہت خیال رکھتے ہیں، ان کی کتابوں میں بہت کم واقعات ایسے نظر آئیں گے جہاں انھوں نے حقیقت نگاری کو ترک کیا ہو۔ وہ تاریخی صداقت کو اولیت دیتے ہیں اور اسلوب کی حیثیت ان کے ہاں ثانوی معلوم ہوتی ہے۔ پروفیسر رشید احمد صدیقی رقمطراز ہیں :-

"سید صاحب تاریخی دیانت و امانت کا اس درجہ لحاظ کرتے تھے کہ ان کو اپنی تصانیف میں شاعری کرنے کی بہت کم فرصت یا مواقع ملتے تھے۔"[2]

سید صاحب کی کتابوں میں "یادِ رفتگاں" میں سب سے زیادہ انشاء پردازی کی گنجائش تھی۔ سید صاحب کو مرنے والوں کی جدائی پر اپنے قلبی تاثرات کو صفحۂ قرطاس پر لانا تھا اس میں جذبات کی رو میں بہہ جانے، اور

---

[1] الفاروق جلد ۱ ص ۶۳ و ۶۴۔ [2] ہم نفسانِ رفتہ ص ۲۷۔

انشاء پردازی کے پردوں پر پرواز کرنے کا موقع تھا، لیکن سید صاحب کا قلم یہاں بھی خاص حد سے آگے نہیں گیا۔

رشید احمد صدیقی صاحب انہی مضامین کے متعلق اپنا تاثر اس طرح بیان کرتے ہیں :

"ان مضامین کے لکھنے میں سید صاحب بہت زیادہ احتیاط رکھتے تھے۔ بہت کم ایسا ہوا ہے جہاں وہ مؤرخانہ حدود سے بے اختیارانہ تاثرات کے حدود میں چلے گئے ہیں"[1]

سید صاحب کی وہ کتابیں جنھیں تاریخی کتب کے زمرے میں شامل کیا جا سکتا ہے یہ ہیں :

(۱) تاریخ ارض القرآن۔ (۲) عرب و ہند کے تعلقات۔ (۳) عربوں کی جہاز رانی۔ (۴) حیاتِ شبلی۔ (۵) ہندوؤں کی تعلیم مسلمانوں کے عہد میں۔ (۶) حیاتِ مالکؒ۔ (۷) خیام۔ (۸) سیرتِ عائشہؓ۔ (۹) خطباتِ مدراس۔

تاریخی مقالات کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ ان میں سے بعض مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہاں چند مشہور مقالات کا ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) حسین بن منصور کی تاریخی شخصیت۔ (۲) محمد بن واقدی۔ (۳) پھر واقدی۔ (۴) کتب خانہ اسکندریہ (۵) لاہور کا ایک فلکی آلات ساز خاندان[2]۔ (۶) تاج محل اور لال قلعہ کے معمار[3]۔ (۷) قنوج۔ (۸) عربوں کی بحری تصنیفات۔ (۹) اسماء الرجال کا قدیم ذخیرہ۔ (۱۰) خلفائے اسلام کا اقتدار۔ (۱۱) خلفائے راشدین کا طریقِ حکومت۔ (۱۲) ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کیوں کر ہوئی۔ (۱۳) رومن کیتھولک تاریخ کی من گھڑت کہانیاں۔

---

[1] ہم نفسانِ رفتہ۔ ص ۱۸۱۔ [2] سیدؔ صاحب کا یہ مقالہ ایک تاریخی شاہکار ہے۔ [3] عبدالرحمٰن چغتائی صاحب لکھتے ہیں :-

"۱۹۳۱ء میں مولانا مولوی سید سلیمان ندوی نے جب بہ مقام لاہور" ادارۂ معارفِ اسلامیہ" میں اپنا بصیرت افروز مقالہ بہ عنوان" لاہور کا ایک معمار خاندان" پڑھا تو علمی وادبی حلقوں میں اس کے متعلق کافی دل چسپی کا اظہار کیا گیا، اس مجلس میں سر عبدالقادر مرحوم، علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال، حافظ محمود خاں شیرانی مرحوم، سر سکندر حیات خاں مرحوم، ڈاکٹر محمد دین تاثیر مرحوم اور حبیب الرحمٰن خاں شیروانی مرحوم موجود تھے .... مولانا سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ میں بڑے طمطراق سے معمارِ اعظم یعنی معمارِ تاج نادر العصر استاد احمد معمار لاہوری شاہ جہانی کے نام کا انکشاف کیا۔"

مجلہ ماہِ نو کراچی استقلال نمبر اگست ۱۹۵۳ء ص ۴۹

(۱۴) دیبل۔ (۱۵) عرب اور امریکہ۔ (۱۶) اسلامی رصدخانے۔[۱] (۱۷) برمک اور برمکہ۔ (۱۸) مرہٹوں کا فوجی نظم۔

سید صاحب کے ہاں اِن تاریخی کتب اور مقالات میں انشار پردازی کے بجائے واقعات کی صحت کا خیال رکھا گیا ہے۔ ان کے ہاں صرف دو مقام ایسے آتے ہیں جب وہ احتیاط قائم نہیں رکھ سکے، ایک تو اس وقت وہ جذباتی ہو جاتے ہیں جب مستشرقین کی تحریروں کا جائزہ لیتے ہیں جن میں ان لوگوں نے اسلام اور اہلِ اسلام پر بے جا حملے کئے ہیں۔ اگرچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ سید صاحب کا اندازِ جذباتی ہونے کے باوجود ان مواقع پر بھی تاریخی صداقت سے تجاوز نہیں کرتا۔ دوسرے جہاں وہ اپنے استاد کے بارے میں یا ان کی مدافعت میں لکھتے ہیں وہاں جذباتی لگاؤ کی وجہ سے اپنے قلم پر انہیں قابو نہیں رہتا[۲]۔ مستشرقینِ یورپ کے بارے میں ان کی روش غیر شعوری طور پر شبلی کی خواہش کی تکمیل کی صورت ہے:۔

"اگر دنیا کی عجیب و غریب غلط فہمیوں کی فہرست تیار کی جائے تو ان میں یورپ کے مؤرخین کی غلط بیانیوں کو سب سے اُونچے درجے پر رکھنا پڑے گا اور اگر کوئی شخص ان غلط فہمیوں کو دور کرنا ہی اپنی زندگی کا سب سے بڑا مقصد قرار دے لے تو اس کے لئے یہ عمر کافی نہ ہوگی بلکہ اس کام کی تکمیل کے لئے اسے خدا سے ایک اور عمر کی دعا مانگنی پڑے گی۔"[۳]

تاہم ایسے مقامات خال خال ہیں جہاں ان کی انتہا پسندی نظر آتی ہو۔

واقدی کے سلسلے میں انھوں نے جو مقالہ لکھا ہے اس میں ان کا لہجہ عام روش کے مقابلے میں قدرے

---

[۱] سید صاحب نے یہ مضمون ابتدائی زمانے میں الندوہ میں لکھا تھا جو کئی قسطوں میں شائع ہوا تھا اس مضمون کو "بڑی مقبولیت حاصل ہوئی تھی انگریزی میں بھی اس کا ترجمہ ہوا" (سید سلیمان ندوی ابو علی اعظمی ص ۱۶ مجلہ "نقش دیوبند" جولائی ص ۵۹)

[۲] بعض لوگ اس صورتِ حال کو بھی جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ڈوبرے (DOBREE) کا کہنا ہے:۔

"......... A HISTORIAN WHO HAD NO PREJUDICES OR PASSIONS, NO INTELLECTUAL PREFERENCES WOULD BE A MONSTER AND HIS WORK WOULD PROBABLY BE UNREADABLE —" P.P 142.

پھر آگے چل کر ڈوبرے یہاں تک لکھ دیتا ہے:۔

"WE DONOT ASK FOR OUR HISTORIANS TO BE DICTAPHONES; WE DEMAND THAT THEY SHOULD BE MEN, FOR UNLESS THEY COLOUR HISTORY FOR US WITH THEIR OWN PERSONALITIES, WE SHOULD NOT READ THEM HOWEVER REGRETTABLE THIS MAY SEEM" P.P. 146.

(MODERN ENGLISH PROSESTYLE)

[۳] رسائلِ شبلی ص

سخت ہے۔ شاید یہ کہ یورپ کے متعصب سیرت نگار مارگولیتھ کے حوالہ سے مانچسٹر گارڈین کے ایک عیسائی نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق بہت سی غلط باتیں منسوب کردیں، مارگولیتھ نے یہ باتیں واقدی کے حوالے سے بیان کی تھیں۔ اس پر واقدی کے معتبر اور غیر معتبر ہونے پر بحث چھڑ گئی۔ سید صاحب نے اپنے مقالے میں یہ ثابت کیا ہے کہ واقدی کی حیثیت ایک داستان گو سے زیادہ نہیں، اور تاریخ وسیر کی کتابوں میں اس کا حوالہ دینا بڑی ناانصافی ہے[1]۔ مارگولیتھ کے علاوہ ڈاکٹر گولیم (جرمنی کے مستشرق) نے بھی اس بحث میں شرکت کی۔ سید صاحب نے ان دونوں کو اپنی تحقیق سے خاموش کردیا۔" ان مضامین کا بعد میں انگریزی اور عربی میں ترجمہ بھی ہوگیا[2]" دوسرا مقام جہاں سید صاحب جذبات کی رو میں بہتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں وہ ہے جہاں اپنے استاد شبلی کا ذکر کرتے ہیں۔ حیاتِ شبلی میں اپنے استاد کی محبت اور عقیدت کی بناء پر ان سے بعض واقعات میں تسامح ہوگیا ہے۔

سید صاحب نے شبلی کی علمی حیثیت کی بہت زیادہ تعریف[3] کی ہے۔ حالانکہ ان کے معاصر علماء میں ان سے کہیں بڑھ کر صاحبِ علم وفضل اور صاحبِ تقوی[4] علمائے کرام موجود تھے۔ مثلاً مولانا رشید احمد گنگوہی رح مولانا سید احمد حسن محدث امروہوی۔ مولانا حکیم برکات احمد ٹونکی، مفتی لطف اللہ علی گڈھی۔ مولانا محمود الحسن المعروف بہ شیخ الہند، مولانا شاہ سلیمان پھلواری، مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی، مولانا عبدالحق حقانی مولانا اشرف علی تھانوی۔ اگر شاعرانہ نثر، بہترین اسلوب اور تاریخ وفلسفۂ تاریخ اور علم کلام کے لحاظ سے شبلی کا ان علمائے کرام سے مقابلہ کیا جائے تو شبلی کا پلّہ یقیناً بھاری رہتا ہے مگر حدیث[5]، فقہ، تفسیر اور تصوف[6] کے لحاظ سے ان کا پایہ شبلی سے بہت اونچا ہے، علمِ منطق میں تو مولانا حکیم برکات احمد کا مقام شبلی سے

---

[1] یہاں مبالغہ آمیزی سے کام لیا گیا ہے، مانا کہ واقدی زیادہ مستند نہیں مگر اتنے ناقابلِ اعتبار بھی نہیں، بحیثیتِ مؤرخ ان کا بھی ایک مقام ہے اور تاریخ وسیر کی کتابوں میں ان کا حوالہ ناگزیر ہے۔ [2] سید سلیمان ندوی' ابو علی اعظمی' نقش' اگست ۵۹ء ص ۳۲۔

[3] "دیباچہ حیاتِ شبلی" میں بھی مبالغہ آمیز حد تک ان کی علمی تفوق پر اظہارِ خیال کیا گیا مگر "یادِ رفتگاں" میں تو مبالغہ کی حد کردی ہے۔

[4] خود سید صاحب کو اعتراف ہے کہ شبلی میں تقویٰ وتقدس کی شدید کمی تھی۔ تفصیل ملاحظہ ہو۔ حیاتِ شبلی ص ۶۳۸۔

[5] علم حدیث کی تکمیل نہیں کرسکے تھے، سید صاحب نے اس کا خود اعتراف کیا ہے تفصیل ملاحظہ ہو' حیاتِ شبلی ص ۸۵، ۸۶۔

[6] شبلی کے مزاج سے واقف حضرات سے یہ بات مخفی نہیں کہ ان کے ہاں احساسِ برتری وکمال کی فراوانی ہے۔ احساسِ کمتری یا کسرِ نفسی کی پرچھائیوں سے وہ اپنے دامن کو محفوظ رکھنے کی بہت کوشش کرتے ہیں لیکن تصوف کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ "تصوف کے عنوان کو میں نے بہت مختصر لکھا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ میں اس کوچہ سے بالکل نابلد ہوں۔" مبنی برحقیقت ہے۔ (سوانح مولانائے روم ص ۱۹۵)

کہیں زیادہ بلند ہے، اسی طرح شبلی کو عہدِ جدید کا معلّمِ اوّل قرار دینا بھی محلِ نظر ہے، سید صاحب کا یہ فرمانا کہ علماء میں وہ پہلے شخص تھے جنھوں نے وقت کی سیاسی باتوں میں دل چسپی لی، کانگریس کی حمایت کی، ہندو مسلم سیاسی مصالحت پر مضامین لکھے[1] یہ بھی تاریخی صداقت سے بمراحل دور ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جنگِ آزادیٔ اوّل ۱۸۵۷ء میں اور پھر اس کی ناکامی کے بعد حاجی امداد اللہ مہاجر مکّی قدس اللہ سرہٗ اور ان کے رفقائے کرام نے جنگِ حریت میں حصہ لیا اور جب دسمبر ۱۸۸۵ء[2] میں کانگریس کی بنیاد پڑی تو مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے اس کی حمایت میں فتویٰ دیا۔ اسی طرح کانگریس کی بنیاد کے قریبی زمانے میں مولانا عبد العزیز نقشبندی مجددی نے اس کی پُرزور حمایت کی۔[3] ۱۸۹۰ء میں تو علماء کا ایک جمِ غفیر کانگریس کی حمایت میں اُٹھ کھڑا ہوا اور اس کی حمایت میں دنیائے اسلام کے جید علماء کے فتاویٰ بھی حاصل کرلئے جو اسی زمانے میں "نصرۃ الابرار" کے نام سے شائع ہو گئے۔[4] کانگریس کے قیام سے پہلے ہی یعنی ۱۸۷۸ء میں مولانا محمود الحسن صاحب کی جماعت "ثمرۃ التربیت" کے نام سے سیاسی کام کرتی رہی۔[5] مگر اس کی رفتار سست رہی، اسی طرح مولانا عبد القیوم صاحب ۱۹۰۵ء میں میدان میں آچکے تھے[6] اور کانگریس کی تحریر و تقریر سے حمایت کرنے لگے تھے۔ قیامِ کانگریس کے وقت اور اس کے کچھ سالوں بعد تک شبلی کی اوّل تو اس زمانے میں عمر بھی کم تھی، دوسرے علماء میں ان کے علم و فضل کا کوئی خاص چرچا بھی نہ تھا اور جب علی گڈھ کے قیام کے بعد وہ حیدرآباد تشریف لے گئے تو وہاں سیاسی سرگرمیوں سے کنارہ کش رہے۔ حیدرآباد میں قیام ۱۹۰۵ء کے شروع تک رہا۔ طبقۂ علماء میں ان کی مقبولیت تو آخر تک نہ ہو سکی تھی ان کے وقار کا اس سے ثبوت مل جاتا ہے کہ وہ ندوہ کی بساط پر شکست کھا جاتے ہیں، علماءِ دیوبند بھی ان سے زیادہ خوش نہیں تھے، شبلی کا سیاست میں اگر کوئی کارنامہ قابلِ ذکر ہے تو یہ ہے کہ وہ سیاست میں عملی حصہ تو نہیں لیتے بس کتب خانے میں بیٹھ کر کوئی مضمون یا کوئی نظم لکھ دیتے ہیں "بیچ کھیت" شاید ہی انھوں نے کوئی صدائے احتجاج بلند کی ہو۔[7]

---

[1] حیاتِ شبلی ص۹۰۔ [2] "مسلمانوں کا روشن مستقبل" مرتبہ سید طفیل احمد بار پنجم ۱۹۴۵ء ص ۲۵۷۔ [3] تفصیل ملاحظہ ہو: "علماءِ حق اور اُن کے مجاہدانہ کارنامے" حصہ اول، مرتبہ مولانا سید محمد میاں طبع اول ص۹۴ تا ص۱۰۷۔ [4] نصرۃ الابرار مرتبہ مولانا عبد القادر لدھیانوی و مولانا محمد صاحب لدھیانوی، تفصیل ملاحظہ ہو، مسلمانوں کا روشن مستقبل ص۲۹۳۔ نصرۃ الابرار دوبارہ حافظ مشتاق احمد لدھیانوی نے ۱۹۴۵ء میں شائع کی (علماءِ حق ص ۱۰۳) [5] علماءِ حق ص۱۱۲ مولانا محمود الحسن نے دوبارہ ۱۹۰۹ء میں ایک دوسری جماعت جمعیۃ الانصار کے نام سے قائم کی یہ بھی محض علماء پر مشتمل تھی اس کے مقاصد بھی قریباً سیاسی تھے (علماءِ حق ص ۱۳۰) [6] ذکرِ شبلی ص۲۳۔
[7] سید صاحب آگے چل کر ایک جگہ خود اس کا اعتراف کرتے ہیں۔ "مولانا نے کبھی سیاست کے عملی کوچے میں قدم نہیں رکھا" (حیاتِ شبلی ص۲۹۵)

محمد امین زبیری صاحب نے حیاتِ شبلی پر ایک مؤرخ کے نقطۂ نظر سے اعتراضات کئے ہیں، جن میں پانچ ایسے ہیں جن کا انھوں نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ان اعتراضات کا خلاصہ یہ ہے کہ (۱) سید صاحب نے سرسید، چراغ علی اور مولوی کرامت علی جونپوری کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ باقاعدہ عالم نہ تھے، امین زبیری صاحب نے لکھا ہے کہ ان حضرات کی تعلیم شبلی سے کسی طرح کم نہ تھی، چراغ علی تو باقاعدہ عالم تھے اور کئی زبانوں کے ماہر تھے، اور یہ کہ مولوی کرامت علی کا میدان سراسر دوسرا تھا۔ سرسید اس سلسلے میں شامل نہ تھے جن میں سید صاحب شامل کر رہے ہیں (۲) سید صاحب نے سائنس کے دور کو مستشرقین کے دور سے مقدم کر دیا حالانکہ پہلے مستشرقین کا دور ہے اور پھر سائنس کا۔ (۳) ایک اعتراض یہ کیا کہ سید صاحب نے سرسید، چراغ علی اور مولوی کرامت علی جونپوری کا تو نام لیا مگر آنریبل سید امیر علی کا نام بالکل ترک کر دیا۔ اسی طرح یہ بھی کہا کہ شبلی پہلے شخص نہ تھے جنھوں نے اپنے زمانے کی سیاسی باتوں میں دلچسپی لی۔ سید صاحب نے شبلی کے سفرنامہ لکھنے کے تذبذب میں آٹھ نئے اسباب تخلیق کئے ہیں۔ زبیری صاحب نے ان سب کی تغلیط کی ہے، ان میں سے تاریخی طور پر دو اعتراض اہم ہیں۔ سید صاحب نے لکھا ہے کہ ۱۸۸۶ء میں روم و یونان کی جنگ ہوئی، حالانکہ اس سنہ میں کوئی جنگ نہیں ہوئی بلکہ ۱۸۹۶ء میں ہوئی۔ سید صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ وہ (یعنی شبلی) ہندوستان اور ترکی کے درمیان تعلقات کی پہلی کڑی تھے، اور مولانا اسلامی ہندوستان کے پہلے سفیر تھے جو ترکی گئے' زبیری صاحب نے ہر دو باتوں کو غلط قرار دیا اور بتایا کہ " اسی قریب زمانے میں مدراس کے عمدۃ التجار حاجی محمد عبدالعزیز پاشا مدراس صوبہ میں دولتِ عثمانیہ کے سفیر مقرر ہوئے تھے۔ متعدد اصحاب ترکی کا سفر کر چکے تھے، انہی میں سرسید کے ایک رفیق حاجی محمد اسمٰعیل خاں شروانی علی گڈھ نے ۱۸۸۲ء میں عرب ترکی اور یورپ کی سیاحت کی اور اپنا سفرنامہ شائع کیا۔

سرسالار جنگ ثانی نے بھی سیاحت کی۔ سلطان سے ملاقات ہوئی ...... اور پھر انگلستان آکر مسئلہ مشرق اور مسئلہ ترکی پر مضامین شائع کئے۔ ۱۸۸۶ء میں نواب محسن الملک نے جب انگلستان کے وزیر اعظم مسٹر گلیڈ اسٹون سے ملاقات کی تو جو گفتگو ہوئی اس میں ترکی کے متعلق جنگِ کریمیا ۱۸۸۶ء کی پالیسی کو دہراتے رہنے کو ملتِ اسلامیہ کا مدعا بتایا۔ اس گفتگو پر لندن ٹائمز نے جو تبصرہ کیا اس میں بھی اس مسئلہ پر بحث کی۔ اسی طرح وقار الملک کے صاحبزادے اور خادم التعلیم پریس لاہور اور مولانا خلیل احمد پروفیسر علی گڈھ نے ہند ترکی تعلقات کے روابط کے

سلسلے میں جو مساعی کی ہیں ان کا ذکر کیا ہے۔ ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ سید صاحب نے زبیری صاحب کو نواب سلطان جہاں بیگم فرمانروائے بھوپال کا لٹریری سکریٹری لکھا ہے[1]۔ زبیری صاحب لکھتے ہیں کہ "لٹریری سکریٹری کا نہ تو کوئی عہدہ ریاست میں تھا اور نہ راقم اس عہدہ پر مامور تھا۔"[2]

ان چند در چند خامیوں کے باوصف حیاتِ شبلی سید صاحب کی تاریخی بصیرت کا ایک بیّن ثبوت ہے۔ شیخ محمد اکرام نے کچھ ایسا غلط نہیں لکھا جب وہ یہ تحریر فرماتے ہیں کہ:۔ "ہم نے شبلی کے متعلق قریب قریب سارا قابلِ حصول تحریری مواد دیکھا ہے اور دستِ طلب دور دور تک پھیلایا ہے لیکن سید سلیمان کی کتاب میں شبلی کے واقعاتِ زندگی کو جس تاریخی تسلسل اور تفصیل سے ترتیب دیا گیا ہے اس نے ہمیں بہت سی زحمتِ غیر ضروری سے بچا لیا۔"[3]

تاریخی لحاظ سے سید صاحب کے دو بڑے کارنامے "عرب و ہند کے تعلقات" اور "عربوں کی جہاز رانی" ہیں۔ "عربوں کی جہاز رانی" پر ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب نے "استدراک" کی شکل میں تبصرہ کیا ہے۔ اس میں خوبیوں

---

[1] حیاتِ شبلی ص ۵، ۷۔ [2] ہم نے ذکرِ شبلی سے یہ چند اہم اعتراضات بطور تلخیص یہاں نقل کر دیئے ہیں، دیکھئے ص ۱۴ تا ص ۱۱۸۔ ابن زبیری صاحب نے اپنے ایک اور مضمون میں "حیاتِ شبلی" میں تاریخی غلطیوں کی نشان دہی کی ہے۔ سب سے اہم یہ ہے کہ سید صاحب نے حیاتِ شبلی ص ۵۸۷ پر آرمینیا ۹۶-۱۸۹۵ء کے مسئلہ پر شبلی کے رول پر کچھ لکھا ہے۔ سید صاحب کے الفاظ یہ ہیں:۔ "اس سلسلہ میں یورپ کا ایک ایک اخبار طرح طرح کی دروغ بافی کر کے دنیا کی نگاہ میں ترکوں کو ملزم ٹھہرا رہا تھا۔"

۔ ابن زبیری صاحب نے مقالاتِ شبلی جلد ہشتم سے خود شبلی کے بیان سے یہ واضح کیا ہے کہ شبلی یورپ کے ایک ایک اخبار کو نہیں بلکہ صرف انگریزی اخبارات کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں (تفصیل ملاحظہ ہو حیاتِ شبلی میں مسخِ حقیقت "نگار" مئی ۱۹۶۶ء ص ۴۰)

چند مقام ایسے بھی حیاتِ شبلی میں نظر آتے ہیں جہاں سید صاحب استاد سے لگاؤ کے باوجود مؤرخ کی حق گوئی کو خیرباد نہیں کہتے ہیں مثلاً:

(۱) الغزالی، سوانحِ مولانائے روم، علم الکلام اور الکلام کے متعلق اس طرح تنقید کرتے ہیں: "مگر ان کتابوں میں دو قسم کی کمیاں محسوس ہوتی ہیں۔ ایک یہ کہ جدید علم و مسائل سے اُن کی واقفیت محض سنی سنائی ہی تھی یا درجہ کی تھی۔ اس لئے وہ ان مقامات کی پوری تحدید نہ کر سکے، جہاں سے اسلامی مسائل پر زد پڑتی ہے۔ دوسری کمی یہ ہوئی کہ انھوں نے اسلام کے صحیح عقائد کو متکلمین و حکمائے اسلام کی کتابوں سے سن کر یکجا کیا کیونکہ ان کا سرچشمۂ اصلی کتاب الٰہی اور سنتِ نبوی تھی، اگر یہ دونوں چیزیں براہِ راست سامنے رکھی جاتیں تو منزلِ مقصود کا صحیح پتہ لگ جاتا (دیباچہ حیاتِ شبلی ۲۴)

(۲) الغزالی میں شبلی کے سہوِ قلم سے ایک غلط حوالے کی نشان دہی کی ہے (حاشیہ دیباچہ حیاتِ شبلی ۲۵) (۳) علم الکلام اور الکلام کے متعلق لکھتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ اشاعرہ کا رد ہے، حالانکہ یہ معتزلہ کی حجت میں نہیں بلکہ ماتریدیہ کی محبت میں ہے۔ البتہ ان کا قصور یہ ہے کہ وہ اس مخالفت میں بھی اپنی کلامی تصنیفات میں اشاعرہ کے چکر سے نہیں نکل سکے" (حیاتِ شبلی ص ۸۲۸، ۸۲۹۔

(۴) الفاروق کے متعلق لکھتے ہیں ۱۹۴۲ء میں اس طرح کی ہے:۔ "یہ مکمل نہیں اس میں تو صرف سیاسی پہلو کو نمایاں کر کے دکھایا گیا ہے جس وقت یہ کتاب لکھی گئی تھی اس وقت سیاسیات کا دور دورہ تھا اگر یہی کتاب آج لکھی جاتی تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے معاشی تدبر و تنظیم کو زیادہ اجاگر کر کے دکھایا جاتا کیوں کہ اب کمیونزم کا عروج ہے۔" (تذکرۂ سلیمان ص ۳۸) [3] شبلی نامہ ص ۱۰۔

کے ساتھ کچھ خامیوں کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ ڈاکٹر موصوف کا کہنا ہے کہ سید صاحب نے تین چار متعلقہ کتابوں کا مطالعہ نہیں کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی بڑا اعتراض نہیں ہے، ایک انسان کے لئے اگر یہ ناممکن نہیں تو اتنا ضروری بھی نہیں کہ وہ ہر ماخذ کا ذکر کرے۔ البتہ ان کے دوسرے اعتراضات بڑے وزنی ہیں، ایک یہ کہ سید صاحب نے قسطنطنیہ کے سلسلے میں مسلمانوں کے ابتدائی حملوں میں استنبول پر حملوں کا ذکر نہیں کیا حالانکہ حضرت معاویہؓ کے عہد کے حملے کا مشہور واقعہ حضرت ایوب انصاریؓ کی شہادت ہے اور ان کا وہاں مزار ہے۔ عبدالملک بن مروان کے لڑکے مسلمہ کا حملہ بھی قابلِ ذکر تھا۔ دوسرے یہ کہ سید صاحب نے جہازرانوں کا ذکر کرتے ہوئے عربوں اور ترکوں وغیرہ کا ذکر تو کیا مگر ہندوستان کے جہازرانوں کا ذکر بالکل نہیں کیا حالانکہ ملیبار میں پرتگالی حملوں کے زمانے میں کالیکٹ پر سامری لقب کے ہندو راجے حکمراں تھے، ان کی بڑی فوج میں مسلمانوں کی کافی تعداد تھی مگر ان کا بحریہ تو خالص اسلامی تھا ...... اور یہ کہ کنج علی مرکار کا خاندان موروثی طور پر سامری کا امیر البحر تھا۔[1]

خطباتِ مدراس میں تیسرا باب سید صاحب کی تاریخ دانی کا شاہکار ہے۔ اس میں سیرتِ محمدیؐ کے تاریخی پہلو کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔

سید صاحب کی غلطیاں وہ ہیں جن سے کوئی مؤرخ بھی شاید ہی خالی نظر آئے۔ جزئی باتوں میں اس طرح کی لغزشیں ممکن ہیں لیکن ان کے مقابلے میں بڑے بڑے تاریخی واقعات میں سید صاحب کی کارگذاری کی داد نہ دینا ظلم ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ علماء اور انگریزی داں طبقے میں ان کی علمی و تاریخی بصیرت کا اکثر اعتراف بھی کیا گیا ہے۔ سب سے پہلا ثبوت تو اس وقت ملتا ہے جب کہ ہندوستان کی طرف سے ۱۹۲۰ء میں وفدِ خلافت لندن روانہ ہوا تو اراکینِ وفد نے سید صاحب کے ذمے جو کام لگائے ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ مذہبی اور تاریخی حیثیت سے انگریزی اخباروں میں وفدِ خلافت کے خلاف جو مضامین نکلیں ان کا جواب لکھا جائے۔[2]

علمائے کرام کی نگاہ میں سید صاحب کی شہرت زیادہ تر مؤرخ ہی کی وجہ سے تھی۔[3]

---

[1] تفصیل ملاحظہ ہو "عربوں کی جہازرانی" پر استدراک" (معارف مئی و جون ۱۹۳۶ء) [2] برید فرنگ ص۱۱۔
[3] مولٰنا سید ابوالحسن علی ندوی - سید صاحب کی جامعیت علم کے قائل ہیں۔ مگر وہ اعتراف کرتے ہیں کہ سید صاحب، علماء کے طبقے میں ایک مؤرخ ہی کی حیثیت سے متعارف تھے۔ قومی آواز ۳۰ر نومبر ۱۹۵۳ء۔

مولانا عبدالقدوس ہاشمی صاحب لکھتے ہیں :-

" دوسرے علوم و فنون میں سید صاحب کی جامعیت کے علاوہ یہ کہا جاتا تھا کہ تاریخِ اسلام پر دنیا کے سب سے بڑے عالم یہی تھے، میں نے سید صاحب کے متعلق یہ تعریف مصر، عراق، حجاز اور شام میں بھی سنی اور ہندوستان و پاکستان کے اہلِ علم و نظر سے بھی "[1]

یہ حقیقت بھی ہے کہ سید صاحب طبقۂ علماء میں ایک ایسی شخصیت کے مالک تھے جسے بلا تکلف محققین، مؤرخین اور مستشرقین یورپ و امریکہ، ایشیا کے مقابل لایا جاسکتا تھا۔ ان سے تنہا ٹکر لینے کی سکت رکھتے تھے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انھوں نے ٹکر لینے کی کامیاب کوشش بھی کی۔[2]

انگریزی داں طبقے نے ان کی تاریخ دانی کا اعتراف اس صورت میں کیا کہ انہیں تقسیم سے قبل آل انڈیا ہسٹری کانگریس کا رکن نامزد کیا۔ تقسیم کے بعد آل پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی کا رُکن مقرر کیا۔ آپ ان سوسائٹیوں کے سالانہ اجلاس کی صدارت بھی کرتے رہے ہیں۔[3] انفرادی طور پر انگریزی داں طبقے نے جس جس طرح سید صاحب کی تاریخ دانی کو خراجِ تحسین پیش کیا ہے اس کا اندازہ چند حضرات کی آراء سے ہو سکتا ہے۔

مولانا عبدالماجد دریا بادی تحریر کرتے ہیں :-

" دنیا کو مسلّم ہے کہ وہ فنِ تاریخ میں امامِ وقت تھے "

ڈاکٹر سید اعجاز حسین لکھتے ہیں :-

" شبلی کی طرح آپ کو بھی تاریخ سے خاص شغف ہے جس کی وجہ سے وہ اسلام کے سیاسی اور ادبی کارناموں پر نہایت خوبی کے ساتھ روشنی ڈالتے ہیں جس سے گمنامی اور غلط فہمی کی تاریک گھاٹیوں

---

[1] سید صاحب کی یاد۔ ریاض سید سلیمان ندوی نمبر ص ۳۶ - سید صاحب کے ایک عقیدت مند لکھتے ہیں :-
" سید صاحب چاہے جو کچھ بھی رہے ہوں لیکن وقت کے سب سے بڑے مؤرخ ضرور تھے " فاران " کراچی ستمبر ۱۹۵۸ء ص ۱۸-

[2] سید صاحب کے تاریخی ذوق کا پتہ ہمیں ان کے ابتدائے تصنیفی زمانہ سے ہی مل جاتا ہے۔ علامہ شبلی بھی ان کی تاریخی بصیرت کے قائل تھے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ مصر کے مشہور عیسائی ادیب و صحافی جرجی زیدان مدیر " الہلال " کی تنقیدوں کے جواب میں علامہ شبلی نے " الندوہ " میں عربی میں ایک مبسوط سلسلۂ مقالات شروع کیا تھا، اس میں اس کے اعتراضات کا مسکت جواب دیا تھا۔ اس کے لکھنے میں سید صاحب نے استاد کی بھرپور قلمی معاونت کی تھی۔ بلکہ ایک مختصر سا باب جو بنو امیہ کی علمی سرپرستی پر ہے وہ سید صاحب ہی کے موقلم کا نتیجہ ہے۔ یہ طویل مقالہ بعد میں " الانتقاد علی التمدن الاسلامی " کے نام سے کتابی صورت میں طبع ہو گیا تھا۔

[3] معارف سلیمان نمبر ص ۲۳۵ -

سے واقعات نکل کر حقیقت کی سطح پر نمایاں ہو جاتے ہیں۔[۱]"

پروفیسر ادیب رقم طراز ہیں:-

"تاریخ ان کا مخصوص فن ہے اس لئے، جس موضوع کو لیتے ہیں اس پر تاریخی نظر ضرور ڈالتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ان کے مقالوں کے متین، مدلل اور پُر از معلومات ہونے کا بڑا سبب یہی ہے، تاریخ کا فطری ذوق ان کو مجبور کرتا ہے کہ وہ ہر بات کے اسباب کا کھوج لگائیں مختلف پہلوؤں کو دیکھیں۔ تعلقات کی چھان بین کریں، اس کا رنگ روپ دیکھیں، اسکی تہ تک پہنچیں، نتائج کا استنباط کریں، اور رموز و نکات نکالیں۔"[۲]

ڈاکٹر سید معین الحق رقم زد ہیں:-

"HE WAS UNDOUBTEDLY ONE OF THE GREATEST HISTORIANS OF THE PRESENT CENTURY AND AS SUCH HIS DEATH IS ALMOST AN IRREPARABLE LOSS TO THE CAUSE OF HISTORICAL RESEARCH IN THIS COUNTRY."[۳]

---

[۱] مختصر تاریخ ادب ص ۲۲۵- [۲] معارف اپریل ۵۶ء ص ۲۴۸ - ۲۴۹-

[۳] PREFACE TO "THE PROCEEDINGS OF ALL PAKISTAN HISTORY CONFERENCE" HELDAT DACCA, 1953, PRINTED IN 1955.

ڈاکٹر سید معین الحق کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ "سید صاحب موجودہ صدی کے عظیم مؤرخین میں سے ایک ہیں، اور ان کی وفات اس ملک میں مورخانہ تحقیق کے مقاصد کے پیشِ نظر تقریباً ایک ناقابلِ تلافی نقصان ہے۔"

مقدمہ روداد "آل پاکستان تاریخی کانفرنس" منعقدہ ڈھاکہ ۱۹۵۳ء مطبوعہ ۵۵ء

غلام محمد صاحب نے کراچی کے ایک پروفیسر صاحب کی سید صاحب کے ساتھ ایک ملاقات کا حال لکھا ہے، اس سے مزید ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ انگریزی تعلیم یافتہ حضرات کے نزدیک ان کا بحیثیت ایک مؤرخ کیا مقام تھا۔ پروفیسر موصوف کا خاص موضوع "فلسفۂ تاریخِ اسلام" تھا........ سید صاحب سے تصدیقی تحریر کے خواہاں تھے۔ سید صاحب نے ان کا کچھ امتحان لیا مگر وہ کامیاب نہ ہو سکے۔ پھر بحث کا رُخ اس موضوع کی طرف پھر گیا کہ اسلام میں غیر اسلامی عناصر کہاں کہاں سے اور کب داخل ہوئے۔ سید صاحب نے فلسفۂ یونان سے لے کر دورِ حاضر کے فلسفۂ تاریخ کا ارتقاء کچھ اس انداز میں بیان فرمایا گویا وہ پہلے ہی سے تیاری کر آئے تھے۔

(تذکرۂ سلیمان ص ۲۵۸)

ملا کاشفی بدخشانی اور سید احمد کاشفی

جناب زیدی جعفر رضا۔ شعبۂ ہندی مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

سید احمد کاشفی کے عنوان سے راقم حروف کا ایک مضمون برہان کے اکتوبر ۶۴ئہ کے شمارہ میں شائع ہوا تھا جس میں کوشش کی گئی تھی کہ شاعر کی زندگی اور اس کے فن پاروں پر زیادہ سے زیادہ روشنی ڈالی جاسکے۔ راقم حروف نے کاشفی کے حالاتِ زندگی کے ساتھ ہی ساتھ ان کی غزلیات، قصائد، رباعیات اور برج بھاشا کے اشعار کا ایک مختصر خاکہ پیش کیا تھا۔ لیکن فارسی ادب کے ایک پرانے محقق جناب ڈاکٹر سید امیر حسن صاحب عابدی نے غالباً اس مضمون کو دیکھنا بھی پسند نہیں کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد موصوف کی تحقیقی نگاہیں انڈیا آفس لائبریری میں دیوانِ کاشفی کے ایک ناقص نسخہ پر جاکر ٹھہر گئیں جو بقول ان کے پڑھا بھی نہیں جاتا۔ موصوف نے ضرورت محسوس کی کہ اس بدقسمت شاعر کا تعارف ادبی دنیا سے کرایا جائے جس کا ذکر اکثر تذکروں میں نہیں ملتا۔ نیتجہ کے طور پر برہان کے ہی جون ۶۵ئہ کے شمارہ میں جناب ڈاکٹر صاحب موصوف کا پانچ صفحوں پر مشتمل ایک تحقیقی مقالہ 'مولانا کاشفی' کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس مختصر سے مقالہ کے لئے ڈاکٹر صاحب کو کافی عرق ریزی کرنا پڑی ہے۔ نیشنل میوزیم، نیشنل آرکائیوز دہلی، خدا بخش لائبریری پٹنہ اور انڈیا آفس لائبریری لندن سے موصوف نے حقائق فراہم کئے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب نے مولانا کاشفی کا تعارف ان لفظوں میں کرایا ہے:

"مولانا کاشفی بدخشاں کے رہنے والے تھے اور ان شعراء میں سے ہیں جو مغل بادشاہوں کے زمانے میں ہندوستان آئے تھے، اچھے ادیب تھے اور مؤلف مخزن الغرائب نے لکھا ہے کہ وہ عہدِ اکبری میں ہندوستان آئے۔

مگر مؤلفینِ صبحِ گلشن اور نشترِ عشق نے کہا ہے کہ وہ ۱۰۳۳ھ میں ہندوستان آئے جو جہانگیر کی حکومت کا زمانہ تھا...... بہر حال کاشفی نے اپنے ہند آنے کا بڑے شوق سے ذکر کیا ہے.... مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ وہ یہاں کس سلسلہ میں آئے تھے۔" (برہان جون ۶۵ء صفحہ ۳۵۷)

"مؤلف یدِ بیضا نے ان کا نام میر سید احمد اور تخلص کاشفی نیز ان کے والد کا نام سید محمد بتایا ہے۔ اس مؤلف نے کاشفی کو ساکن کالپی لکھا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بدخشاں سے آکر وہیں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔" (برہان جون ۶۵ء صفحہ ۳۵۷)

"صاحبِ یدِ بیضا نے اپنی دوسری کتاب انیس المحققین میں زیادہ تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے۔" (برہان جون ۶۵ء صفحہ ۳۵۸)

سطورِ بالا کی روشنی میں کاشفی کے بارہ میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے:۔

(۱) کاشفی کا نام سید احمد تھا اور ان کے والد کا نام سید محمد تھا۔

(۲) ان کا وطن بدخشاں تھا۔ دورِ مغلیہ میں وہاں سے ہندوستان آئے اور کالپی میں سکونت اختیار کرلی۔

عابدی صاحب نے اس سلسلہ میں میر غلام علی آزاد بلگرامی کی دو تصانیف یدِ بیضا اور انیس المحققین کے حوالے دیئے ہیں لیکن انھوں نے جو نتائج اخذ کئے ہیں اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کی نگاہ سے انیس المحققین کا کوئی نسخہ نہیں گذرا ہے، ساتھ ہی انھوں نے کاشفی سے متعلق میرے مقالے کو بھی نہیں پڑھا ہے، ان کی تحریر سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ آزاد کی تصنیف ماثر الکرام بھی مضمون لکھتے وقت ان کے پیشِ نظر نہیں تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا کاشفی بدخشانی اور سید احمد کاشفی دو مختلف شخصیتیں تھیں، یہ درست ہے کہ دونوں کا زمانہ تقریباً ایک تھا، لیکن انہیں ایک سمجھنا بنیادی غلطی ہوگی۔ سید احمد کاشفی کا تعلق بدخشاں سے نہیں تھا اور مولانا کاشفی بدخشانی کبھی کالپی نہیں آئے تھے، سید احمد کاشفی کے والد کا نام سید محمد تھا، مولانا کاشفی بدخشانی کے والد کا ذکر کسی بھی تذکرہ نگار نے نہیں کیا ہے۔ میر سید محمد کے بیان میں میر آزاد بلگرامی نے صاف لفظوں میں لکھا ہے:۔

"اصل آنجناب از سادات صحیح النسب ترمذ است آباد کرام ایشان در قصبہ جالندھر قریب لاہور سکونت داشتہ اند والد آنجناب میر ابو سعید دانشمند بتقریبے دریں نواحی آمدہ در مقام کالپی توطن

اختیار فرمودند" (انیس المحققین قلمی ۲۱/۵ ہم حبیب گنج مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ)

سطورِ بالا کی روشنی میں مندرجہ ذیل باتیں واضح ہو جاتی ہیں۔

(۱) سید احمد کاشفی بدخشانی نہیں ترمذی تھے۔

(۲) ان سے بہت پہلے ان کے آباءِ کرام نے ہندوستان آکر قصبۂ جالندھر میں سکونت اختیار کرلی تھی۔

(۳) سید احمد کے دادا میر ابو سعید پہلے پہل کالپی آئے تھے اور مستقل طور پر یہیں بس گئے تھے۔

(۴) یہ سادات صحیح النسب سے تھے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں مولانا کاشفی بدخشانی سے یہ رائے قائم کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ وہ بدخشاں سے آکر کالپی میں بس گئے تھے اور پھر یہ کس طرح یقین کرلیا جائے کہ مولانا کاشفی بدخشانی کا نام سید احمد تھا۔ مؤلف تذکرۃ الشعراء نے تو ان کا نام "ملّا کاشفی" درج کیا ہے (تذکرۃ الشعراء مطبوعہ ص ۱۱۱) کاشفی بدخشانی سید تھے یہ بھی یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا۔ پھر کاشفی اور ان کے والد میر سید محمد دونوں ہی ہندی زبان کے شاعر تھے۔ کاشفی بدخشانی کے والد کا ہندی شاعر ہونا ایک مضحکہ خیز اور لایعنی بات ہوگی۔ کاشفی بدخشانی کے لئے بھی بدخشاں سے آکر ہندی زبان پر اس قدر عبور حاصل کر لینا کہ اس میں معیاری کلام پیش کر سکیں ممکن نہیں تھا۔

مؤلف صبحِ گلشن نے کاشفی بدخشانی کا ایک شعر نقل کیا ہے جو اس طرح ہے ؎

زبسکہ نازِ ترا با نیازِ من جنگ است
میانِ ما و تو صحبت چو شیشہ و سنگ است

یہ شعر مؤلفینِ ریاض الشعراء اور مخزن الغرائب نے بھی نقل کیا ہے لیکن راقم حروف کو یہ شعر سید احمد کاشفی کے دیوان کے کسی بھی نسخہ میں نہیں ملا۔ صاحب ریاض الشعراء نے کاشفی بدخشانی کے چند اشعار اور بھی درج کئے ہیں۔ انھیں یہاں نقل کرنا غیر مناسب نہ ہوگا۔ اشعار اس طرح ہیں:-

مگر بپائی جنوں طی منزل افتاد است ؛ کہ رہ بدوست نبرد آنکہ غافل افتاد است
گہی ز کعبہ سرمی تواں بدیر کشید ؛ زہی بحق ہم ازاں سوئی باطل افتاد است
بگوش می رسد از ہر صدا ہزار جواب ؛ ولیک نقص در ادراکِ سایل افتاد است

ببرف طور کسے دیدہ آشنا کرداست ؛ کہ گرد خاک در دوست تو نیا کرداست

تدارک گنہ از توبہ نصوح اے شیخ ؛ توکیستی کہ کنی رحمتی خدا کرداست

(ریاض الشعراء قلمی ۱۵۱/۳ حبیب گنج مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڈھ)

مندرجہ بالا اشعار مخزن الغرائب میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن دیوان کاشفی (سید احمد) کے علی گڈھ اور رام پور کے نسخوں میں نہیں ملتے جبکہ رام پور کے نسخہ میں کاشفی کی ۳۰۷ کے قریب غزلیں درج ہیں۔ انڈیا آفس لندن میں دیوان کاشفی کا جو نسخہ ہے اس کے بارے میں راقم حروف کو کوئی علم نہیں۔ اس سے متعلق عابدی صاحب ہی بہتر بتا سکیں گے، ان حقائق کی روشنی میں اتنا یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ ملا کاشفی بدخشانی اور سید احمد کاشفی دو مختلف شعراء ہیں، ان کے معیارِ شاعری اور اسلوبِ بیان میں بھی کافی فرق ہے۔ کاشفی بدخشانی کا کلام، سید احمد کاشفی کے مقابلہ میں زیادہ بلند درجہ کا معلوم پڑتا ہے۔ لیکن کاشفی بدخشانی کے محض چند اشعار کو دیکھ کر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا!

ادبیات

غزل

جناب جگن ناتھ آزاد

تڑپ کہیں ہو چکی تھی پیدا ظہورِ بزمِ جہاں سے پہلے
کرا پنے جلووں میں خود گھرا تھا مکیں نمودِ مکاں سے پہلے

ضیائے شمس و قمر سے پہلے تجلّیِ کہکشاں سے پہلے
دل اپنے جلوے لٹا رہا تھا فروغِ بزمِ جہاں سے پہلے

جہانِ نا آفریدہ میرے خیال میں جگمگا رہا تھا
میں خود اشارہ بنا ہوا تھا اشارۂ کُن فکاں سے پہلے

اِدھر میں وابستۂ ازل ہوں اُدھر ابد سے مرا تعلّق
مرا فسانہ تھا ہر زباں پر فسانۂ دو جہاں سے پہلے

ترے لئے میرے دل میں وہم و گماں کی گنجائشیں کہاں تھیں
کہ بس چکا تھا یقیں دل میں نمودِ وہم و گماں سے پہلے

بہار والو! اِسی گلستاں کے ایک گوشے میں شاخِ گُل پر
مرا بھی اک آشیاں تھا لیکن بہار کی داستاں سے پہلے

لبِ زمانہ پہ آئے گا کیا بیان فرہاد و قیس کا اَب
ہوئے ہیں فرہاد و قیس لیکن یہ تھے مری داستاں سے پہلے

کہیں سے چھیڑوں میں اپنا قصّہ یہ دردِ فرقت کی داستاں ہے
سناؤں بھی میں یہ قصّۂ غم اگر تو آخر کہاں سے پہلے

ہوا تو ہوگا ضرور یہ بھی کہ کھائی ہوگی زباں نے لغزش
مگر خموشی نے مجھ کو رسوا کیا ہے اکثر زباں سے پہلے

جو بے خودی کی یہی ہے صورت جو سرخوشی کا یہی ہے عالم
تو رازِ دل کا نہ فاش کر دوں کہیں میں خود رازداں سے پہلے

یہ وہ چمن ہے نہیں ہے جس میں ذرا بھی نغمے کی قدر بُلبل
خود آپ ہی تو خموش ہو جا عنایتِ باغباں سے پہلے

غزل میں حُسنِ بیاں بڑی شے ہے شک نہیں اس میں مجھ کو لیکن
میں سوز جذبے کا دیکھتا ہوں غزل میں حُسنِ بیاں سے پہلے

مری جبینِ نیاز آزادؔ! ایک سجدہ بنی ہوئی تھی
وجودِ ہر سنگِ در سے پہلے نمودِ ہر آستاں سے پہلے

غزل

جناب سعادت نظیر

ہے کہاں سنگِ در؟ نہیں معلوم
شوق کی رہ گزر نہیں معلوم

دل وہ لیں یا گہر، نہیں معلوم
انتخابِ نظر نہیں معلوم

آئے کب نامہ بر؟ نہیں معلوم
لائے گا کیا خبر؟ نہیں معلوم

اب مرے دل پہ کیا گزرتی ہے؟
تجھ کو، اے فتنہ گر، نہیں معلوم

اُن سے جب ظلم کا سبب پوچھا
بولے مُنہ پھیر کر، نہیں معلوم

شام ہی سے ہے دَم لبوں پہ مرا
کیا کرے گی سحر؟ نہیں معلوم

تیری منزل پہ کیا وہ پہنچیں گے
جن کو رازِ سفر نہیں معلوم

جلوۂ حسن ہر طرف ہے مگر
کون ہے جلوہ گر؟ نہیں معلوم

دل کی بستی اُجڑتی جاتی ہے
لگی کِس کی نظر؟ نہیں معلوم

جو ستم خود ہے مبتدائے کرم
اُس ستم کی خبر نہیں معلوم

الاماں! اے درازیِ شبِ ہجر
ہوگی کب تک سحر؟ نہیں معلوم

راہ بر میری بے خودی ہے نظیر
جا رہا ہوں کدھر؟ نہیں معلوم

تبصرے

ترجمان القرآن از مولانا ابوالکلام آزاد، جلد اول، تقطیع متوسط، ضخامت ۵۶۴ صفحات ٹائپ جلی اور روشن قیمت مجلد بائیس ۲۲ روپے۔ پتہ:۔ ساہتیہ اکاڈمی۔ رابندرا بھون، نئی دہلی۔

کتاب ترجمان القرآن مولانا ابوالکلام آزاد کی تصنیفات میں ایک شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے جو علمی و مذہبی دنیا میں ان کے لئے بقائے دوام کی ضامن ہے، اس کتاب کے دو ایڈیشن طبع ہوکر مقبول عوام و خواص ہو چکے ہیں لیکن مولانا کی وفات کے بعد ساہتیہ اکاڈمی نے یہ طے کیا کہ وہ مولانا کی سب کتابیں اور تحریریں خاطر خواہ اہتمام و انتظام کے ساتھ از سر نو شائع کرے گی، چنانچہ یہ کتاب اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے۔ یہ صرف مقدمہ اور سورۂ فاتحہ کی تفسیر پر مشتمل ہے، اس طرح پوری کتاب تین جلدوں میں شائع ہوگی۔ اس میں شک نہیں کتاب اس اہتمام سے چھپی ہے کہ اُس کا حق ادا ہوگیا ہے۔ مصر کے چھپے ہوئے ایک قرآن مجید جو شیخ جامع ازہر کی نگرانی میں طبع ہوا تھا اُس کے مطابق آیات پر نمبر ڈالے گئے ہیں اُن کے اعراب کی تصحیح کی گئی ہے۔ اردو الفاظ کے املا میں جو غلطیاں یا ناہمواری تھی انہیں درست اور ہموار کیا گیا ہے یورپین مصنفین اور اُن کی تصنیفات کے نام رومن حرفوں میں بھی لکھ دیئے گئے ہیں، اردو عبارت کے رموز و اوقاف میں بھی باقاعدگی کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ ترجمان القرآن کے پہلے دونوں اڈیشنوں میں حک و فک اور ترمیم و تنسیخ کے جو اختلافات تھے اس ایڈیشن میں اُن سب کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ تاکہ قاری کو مولانا کے ذہنی اور فکری ارتقاء کا اندازہ ہو سکے، اسی طرح مولانا نے اس سلسلہ میں چھوٹی بڑی جو تحریریں الگ شائع کی تھیں وہ بھی سب اس میں شامل کر دی گئی ہیں۔ حواشی ہر صفحہ پر نہیں ہیں، بلکہ دونوں اڈیشنوں کے حواشی صفحات کے نمبر کے ساتھ آخر میں ایک ساتھ درج کئے گئے ہیں۔ آخر میں اشخاص و قبائل کے ناموں کی فہرست اور شروع میں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے قلم سے پیش لفظ ہے۔

ارباب علم و ذوق کو اکاڈمی کا شکر گذار ہونا چاہئے کہ اُس کی سعی اور جد و جہد سے ترجمان القرآن کا اس قدر اعلیٰ اڈیشن معرض وجود میں آگیا۔ لیکن اس بات کا اظہار بھی ضروری ہے کہ سرسری طور پر الٹ پلٹ کرنے سے معلوم ہوا کہ خود مولانا سے بعض جگہ جو فاش غلطی ہو گئی تھی اِس اڈیشن میں نہ اُس کی تصحیح کی گئی ہے اور نہ اُس پر کوئی نوٹ

دیا گیا ہے۔ مثلاً الدین کی بحث میں صفحہ ۲۱۰ کی آخری سطر میں عربی کا جو شعر درج ہے۔ مولانا نے اس کے پہلے مصرع "ستعلم لیلی ای دین تداینت" میں لفظ دین کو دال کے کسرہ کے ساتھ پڑھا ہے حالانکہ یہ دال کے فتحہ کے ساتھ اور قرض کے معنی میں ہے۔ تعجب ہے ڈاکٹر عبدالمعید خاں اور پروفیسر اجمل خاں جن کی نظر ثانی کے بعد یہ اڈیشن طبع ہوا ہے، اُن میں سے کسی کو اس غلطی پر تنبہ نہیں ہوا جسے عربی کا ایک مبتدی بھی اول نظر میں محسوس کر سکتا ہے۔

کربل کتھا: از فضل علی فضلی، مرتبہ مالک رام صاحب، و ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو۔
تقطیع متوسط، ضخامت چار سو صفحات، کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد 7/50
پتہ:- ادارۂ تحقیقاتِ اُردو۔ پٹنہ۔

فارسی کی مشہور کتابوں انوار سہیلی اور اخلاقِ محسنی کے مصنف ملا حسین واعظ کاشفی نے روضۃ الشہداء کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی جو اس درجہ مقبول ہوئی کہ گھر گھر محرم کی مجلسوں میں پڑھی جاتی تھی۔ مختلف زبانوں میں اس کے نثر و نظم میں ترجمے ہوئے۔ اور اس کی تلخیص ہوئی۔ اس سلسلہ میں اُردو کے ایک شاعر فضل علی فضلی نے بھی ۱۷۲۲ء، ۱۷۲۳ء میں مذکورۂ بالا نام سے اس کا اُردو میں ترجمہ کیا۔ اس ترجمہ کا صرف ایک ہی مخطوطہ تھا جسے ڈاکٹر اشپرنگر اپنے ساتھ ہندوستان سے لے گیا۔ اور جرمنی میں عربی فارسی کے دوسرے نوادر کے ساتھ اسے بھی محفوظ کر دیا۔ ۵۵ء میں ڈاکٹر مختار الدین احمد صاحب آرزو سفرِ یورپ کے دوران میں اس مخطوطہ کی تلاش میں جرمنی پہونچے اور آخر بدقتِ بسیار اس گنجینۂ نایاب کا سراغ لگا کر اس کا عکسی فوٹو اپنے ساتھ وطن لے آئے ——
زیرِ تبصرہ کتاب اسی مخطوطہ کی مطبوعہ شکل ہے۔ اس کے دونوں مرتب اُردو زبان و ادب کے نامور محقق اور بلند پایہ فاضل ہیں۔ مخطوطہ کی تحقیق و ترتیب میں انھوں نے کس قدر محنتِ شاقہ برداشت کی ہے اس کا اندازہ کتاب کو دیکھے بغیر ہرگز ہو ہی نہیں سکتا، اصل کتاب جو پندرہ فصول پر مشتمل ہے اُس میں کثرت سے جو قرآنی آیات احادیث، عربی فارسی کے اشعار آئے ہیں اُن سب کی مع حوالوں کے تخریج کی ہے۔ تلمیحات کی تشریح کر کے متعلقہ واقعات بیان کئے ہیں۔ اصل میں جو غلطیاں رہ گئی تھیں، ان کی نشان دہی کر کے تصحیح کی ہے آخر میں استدراکات و تصحیحات کے علاوہ گیارہ فہرستیں ہیں جو الگ الگ عربی عبارت و فقرات۔ ماخذ

حواشی، اعلام۔ امم وقبائل، غزوات۔ بلاد واماکن، قرآنی آیات۔ احادیث، اقوال وحکم۔ اور کتب واردہ درمتن پر مشتمل ہیں، شروع میں ایک مفصل اور نہایت محققانہ مقدمہ ہے۔ غرض کہ یہ کتاب تحقیق اور اڈیٹنگ کا شاہکار ہے۔ اور اس کی اشاعت اُردو ادب کے سرمایہ میں ایک بڑا وقیع اور قیمتی اضافہ ہوا ہے۔

جمع وتدوینِ قرآن: از جناب سید صدیق حسن مرحوم۔ تقطیع متوسط، ضخامت ۸۰ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت درج نہیں۔ پتہ:۔ دارالمصنفین اعظم گڈھ۔

قرآن مجید کے جمع کرنے اور اُس کی تدوین وترتیب کے بارہ میں جو روایات یا تاریخی دستاویزات ملتی ہیں وہ مختلف قسم کی ہیں اور لوگوں نے اُن سے مختلف نتائج نکالے ہیں، اسی بناء پر مثلاً اسی میں اختلاف ہے کہ قرآن کی سورتوں کی ترتیب توقیفی ہے یا غیر توقیفی۔ پورا قرآن عہدِ نبوت میں ہی مرتب ہوچکا تھا یا بعد میں ہوا۔ مرحوم مصنف جو ایک نہایت کامیاب سول سرونٹ ہونے کے باوجود اسلامی علوم وفنون کا بھی وسیع مطالعہ اور شگفتہ ذوق رکھتے تھے، انھوں نے اس مختصر کتاب میں' جو درحقیقت معارف کی چار قسطوں میں بصورتِ مقالہ چھپا تھا۔ اس اہم اور قدرے پیچیدہ موضوع پر اس عمدگی اور خوبی سے بحث کی ہے کہ ایک طرف تو ان مختلف روایات میں تطبیق کی صورت پیدا ہو جاتی ہے اور دوسری جانب قرآن مجید کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی مرتب ومدون ہو جانا اور بناءً علیہ آیات وسوَر کی ترتیب کا توقیفی ہونا نقلاً وعقلاً ثابت ہو جاتا ہے۔ انگریزی کے اعلیٰ تعلیم یافتہ ہونے کی حیثیت سے مصنف نے اپنے مدعا کے اثبات کے لئے جو عقلی دلائل بیان کئے ہیں وہ دیدنی ہیں، امید ہے اربابِ ذوق اس کے مطالعہ سے شادکام ہوں گے۔

صحابۂ کرام کا عہدِ زریں' حصہ اوّل: از مولانا سید محمد میاں صاحب مرادآبادی: تقطیع متوسط ضخامت ۹۶ صفحات، کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت 2/50 پتہ:۔ کتابستان۔ قاسم جان اسٹریٹ دہلی۔

حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی کی کتاب "ازالۃ الخفا" صحابۂ کرام کے فضائل ومناقب پر کس درجہ کی کتاب ہے؟ اہلِ علم وخبر پر پوشیدہ نہیں۔ مولانا محمد میاں نے اس کو اپنے حواشی اور اضافوں کے ساتھ اُردو کا

جامہ پہنانے کا ارادہ کیا ہے، اور یہ کتاب اس سلسلہ کی قسطِ اوّل ہے۔ ناشرین کا پروگرام یہ ہے کہ اسی طرح سَو سَو صفحات کے رسالہ کی شکل میں پوری کتاب قسط وار شائع کریں۔ نفسِ کتاب کی اہمیت اور مولانا ایسے پختہ قلم مصنّف کے ترجمہ مع حواشی و اضافوں کی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا۔ لیکن افسوس ہے زیرِ تبصرہ حصہ کی ترتیب اور عنوانات کی تقسیم عجیب و غریب قسم کی ہے، اور یہ پتہ چلانا مشکل ہے کہ اس میں ازالۃ الخفا کا ترجمہ کونسا ہے اور مترجم کا اضافہ یا حاشیہ کونسا! یہ اُس میں گُھسا ہوا ہے اور وہ اِس میں! متنِ کتاب میں صرف ازالۃ الخفا کا ترجمہ ہونا چاہیئے اور اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہو اسے حاشیہ میں جگہ ملنی چاہئے۔ بہرحال یہ مفید سلسلہ ہے۔ خدا کرے تکمیل کو پہونچے۔

اخلاقِ محسنی مترجم: از مولانا قاضی سجاد حسین صاحب: تقطیع کلاں۔ ضخامت ۳۰۲ صفحات کتابت و طباعت عمدہ: قیمت چار روپیہ۔ پتہ:- سب رنگ کتاب گھر، گلی قاسم جان، دہلی ۶۔

اخلاقِ محسنی علم الاخلاق میں فارسی زبان کی مشہور اور ایک اہم کتاب ہے۔ پہلے گھر گھر پڑھی جاتی تھی، اب اُس کے نام سے بھی کم ہی لوگ واقف ہوں گے، اس بناء پر قاضی صاحب نے اس کو اُردو کا جامہ پہنایا ہے۔ اس سے قبل وہ دیوانِ حافظ۔ گلستان اور بوستان کے کامیاب اُردو تراجم کر چکے ہیں جو کافی مقبول ہوئے ہیں۔ یہ ترجمہ بھی سابق ترجموں کی خصوصیات کا حامل ہے۔ یعنی شستہ و رواں ہے اور سلیس و عام فہم، اس لئے امید ہے دوسرے ترجموں کی طرح درسی حلقوں میں یہ بھی مقبول ہوگا!!

مجموعۂ تفاسیر ابو مسلم اصفہانی: مرتبۂ سید نصیر شاہ و رفیع اللہ صاحبان۔ تقطیع متوسط: ضخامت ۱۹۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر، قیمت 3/50 پتہ:- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور (مغربی پاکستان)

ابو مسلم اصفہانی تیسری صدی ہجری کا مشہور معتزلی المسلک ادیب اور عالم ہے۔ اس نے قرآن مجید کی ایک تفسیر لکھی تھی، لیکن اب وہ ناپید ہے، امام فخر الدین رازی نے البتہ تفسیرِ کبیر میں جستہ جستہ ابو مسلم کے تفسیری اقوال و آراء نقل کئے ہیں، زیرِ تبصرہ کتاب میں ان تمام اقوال کو سورت وار مرتب شکل میں اُردو میں جمع کر دیا گیا ہے، اگرچہ ابو مسلم کے اقوال اکثر و بیشتر عام مفسرین کے آراء سے مختلف ہیں۔ تاہم یہ دور تحقیق و علمی تفتیش کا ہے، اس لئے علماء کو اس کا مطالعہ بھی کرنا چاہئے، پھر معتزلہ کی تفاسیر میں کام کی بعض ایسی باتیں بھی کبھی مل جاتی ہیں جن سے بعض گتھیاں آسانی سے حل ہو سکتی ہیں۔ شروع میں فاضل مرتبین کے قلم سے معتزلہ کی تاریخ، ان کے عقائد اور ابو مسلم کے حالات پر ایک مختصر مقدمہ بھی ہے!!

برہان

جلد ۵۵ | شعبان المعظم ۱۳۸۵ھ مطابق دسمبر ۱۹۶۵ء | شمارہ ۶

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

پچھلے دنوں یہ خبر بڑے افسوس کے ساتھ سنی گئی کہ سیدنا ڈاکٹر طاہر سیف الدین صاحب نے ۷۷ برس کی عمر میں چند روز کی علالت کے بعد بمبئی میں وفات پائی، اناللہ وانا الیہ راجعون۔ مرحوم اگرچہ بوہرہ جماعت کے سب سے بڑے مذہبی پیشوا یعنی داعی مطلق تھے اور اس حیثیت سے انھوں نے اس طبقہ کی دینی اور اخلاقی اصلاح اور تعلیمی واقتصادی فلاح وبہبود کے لئے بڑی ہی شاندار خدمات انجام دی ہیں، لیکن ان میں تعصب یا گروہ بندی کا جذبہ بالکل نہیں تھا، مسلمانوں کے دوسرے دینی اور تعلیمی اداروں سے بھی تعلق رکھتے اور اُن کی مالی امداد واعانت کرتے تھے۔ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کے دس بارہ برس سے چانسلر تھے اور صرف برائے نام نہیں بلکہ اُس کے معاملات سے خاطر خواہ دلچسپی لیتے اور ضرورت کے وقت اُس کی مالی مدد بھی کرتے تھے، ان کی جود وعطا اور فیاضی کا دامن نہایت وسیع تھا، اس باب میں مذہب، رنگ ونسل اور قومیت ووطنیت کا کوئی فرق وامتیاز نہیں ہوتا تھا۔ علی گڈھ آتے تھے تو ایک روز چند گھنٹے صرف غریب اور حاجتمند طلباء سے ملاقات کے لئے مخصوص ہوتے تھے۔ اس وقت طلباء باری باری سے پیش ہوتے اور اپنی مراد پاکر واپس ہوتے تھے، علم وفضل، تقویٰ وطہارت اور اخلاق وفضائل کے اعتبار سے بڑا اونچا مقام رکھتے تھے، اسلامی شعائر اور آداب کا اس درجہ اہتمام ہوتا تھا کہ یونیورسٹی کی ایک تقریب میں ایک طالب علم نے ننگے سر قرآن مجید کی تلاوت شروع کی تو فوراً اُسے ٹوکا، انہیں دنوں میں ایک روز مجھ کو خاص طور پر اپنی قیام گاہ پر بلایا اور تنہائی میں کم وبیش نصف گھنٹہ تک مسلمانوں اور خاص کر طلباء کے دینی اور اخلاقی انحطاط پر سخت تشویش اور رنج کا اظہار فرماتے رہے، اس کے علاوہ کلکتہ اور علی گڈھ میں اور بھی کئی مرتبہ شرف ملاقات حاصل ہوا ہے اور ہر مرتبہ طبیعت بڑی محظوظ ہوئی ہے۔ نماز بہت طویل اور اس کے بعد اوراد ووظائف بہت دیر تک پڑھتے تھے، اور یہ معمولات سفر میں بھی ناغہ نہیں ہوتے تھے، ان حالات میں آپ کی وفات ایک عظیم قومی حادثہ ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃً واسعۃً۔

ہند و پاک کی گذشتہ جنگ اور ان کی آویزش جو اب تک قائم ہے اور معلوم نہیں کب تک رہے، اُس کا اثر تھوڑا بہت ملک کے ہر شعبہ پر پڑا ہے، اور یہ ناگزیر بھی ہے، پھر یہ کیوں کر ممکن تھا کہ ندوۃ المصنفین اور برُہان اس کی زد سے محفوظ رہتے، چنانچہ اب حالت یہ ہے کہ اگر موجودہ صورتِ حال کچھ دنوں بھی قائم رہ گئی تو ان دونوں کا قائم رہنا مشکل ہے، یہ ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ ندوۃ المصنفین اور برہان کو نہ کسی ریاست کی سرپرستی حاصل ہے اور نہ گورنمنٹ کی طرف سے کسی خاص منصوبہ کی تکمیل کیلئے اسے کبھی کوئی گرانٹ ملی ہے اور نہ کسی کی طرف سے اس کے لئے ماہانہ یا سالانہ مستقل امداد مقرر ہے، ان کا لے دیکے جو کچھ بھی ذریعہ آمدنی ہے وہ چند محسنین اور معاونین کے علاوہ صرف ندوۃ المصنفین کی کتابوں اور برُہان کے خریدار ہیں، برہان ہمیشہ نقصان میں رہتا ہے، اس نقصان کو کتابوں کی فروخت سے پورا کیا جاتا تھا۔ اب اگر یہ خریدار ہی نہ رہیں یا رہیں مگر اُنکی تعداد اچانک بہت کم ہو جائے اور جو ہوں بھی اُن سے رقوم کی وصولیابی کی کوئی صورت نہ ہو تو ظاہر ہے ان حالات میں ادارہ کے قائم اور باقی رہنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ اس ادارہ پر بڑے بڑے نازک دور آئے ہیں اور مرفہ الحالی تو اسے کبھی نصیب ہی نہیں ہوئی، لیکن برُھان کے فائل اس کے گواہ ہیں کہ ہم نے ازراہِ خودداری ابنائے زمانہ کی عام روش کے برخلاف نہ کبھی عام چندہ کے لئے اپیل کی ہے اور نہ کبھی کسی سے امدادِ خصوصی کی درخواست کی ہے۔ کام کرنے کا میدان وسیع تھا اور ہم کام کرتے اور مشکلات پر قابو پاتے رہے۔ لیکن اب کام کا میدان ہی تنگ اور محدود ہو گیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ ندوۃ المصنفین ایسے اُردو زبان کے علمی اور تحقیقی ادارے صرف ہندوستان کے خریداروں کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتے، اس بناء پر ہم یہ سطور انتہائی مجبوری اور درد کے ساتھ لکھ رہے ہیں، ملک میں اسلامیات کا سنجیدہ علمی ذوق رکھنے والے حضرات کی کمی نہیں ہے، ملک کے گوشہ گوشہ میں ان کی اچھی خاصی تعداد پائی جاتی ہے، لیکن ان میں بہت ہی کم وہ حضرات ہیں جو اپنی آمدنی کا کوئی حصہ علمی کتابوں یا کسی علمی مجلّہ کی خریداری پر بھی صرف کرتے ہوں، ان کے علاوہ ملک میں مسلمان تاجر اور اربابِ ثروت بھی ہر شہر اور ہر قصبہ میں موجود ہیں، لیکن ان کی بے حسی کا یہ عالم ہے کہ اسلامی علوم وفنون کے کسی تصنیفی ادارہ کی مدد کرنا اُن کے نزدیک نہ کارِ ثواب ہے اور نہ کوئی قومی اور ملّی ضرورت! اب وقت ہے کہ یہ دونوں قسم کے حضرات بیدار مغزی اور موقع شناسی کا ثبوت دیں اور اسلامی ثقافت کے اس دیرینہ خادم ادارہ کی طرف دستِ اعانت دراز کریں، ورنہ اگر خدانخواستہ یہ ادارہ ان کے تغافل اور بے حسی کا شکار ہو کر قائم نہ رہ سکا تو یہ اتنا بڑا قومی حادثہ ہوگا کہ مدتوں اس کی تلافی نہ ہو سکے گی۔

جمعیۃ علمائے ہند کے اندرونی اختلافات جن کی صدائے بازگشت ڈھائی تین برس سے سُنی جارہی تھی۔ بھوپال کے حالیہ اجتماع نے ان کو مرتب اور مربوط کر کے ایک خاص شکل دے دی ہے، اس اجتماع میں جن حضرات نے شرکت کی یا جو کسی وجہ سے شریک نہیں ہو سکے لیکن انھوں نے خطوط یا بیانات کے ذریعہ اس اجتماع کے ساتھ اپنی ہمدردی کا اظہار کیا اُن میں جمعیۃ علمائے ہند کے دیرینہ اور مخلص کارکنوں کے علاوہ ملک کی ایسی متعدد نامور شخصیتیں بھی شامل ہیں جن کی قومی اور ملّی خدمات روزِ روشن کی طرح واضح ہیں اور جن کا شمار مسلّم طریقہ پر جمعیۃ کے صفِ اوّل کے اکابر میں ہوتا رہا ہے، اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ اختلافات کا اصل باعث مولٰنا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی کی صدارت کا مسئلہ ہے تو وہ سخت غلطی پر ہے۔ مفتی صاحب نہ اس کے کبھی خواہاں ہوئے اور نہ اب ہیں۔

ہمیں خوب اچھی طرح معلوم ہے کہ مفتی صاحب کو اس ابتلاء میں گرفتار کرنے کی ذمہ داری اُس ذاتِ اقدس پر ہے جنھوں نے مفتی صاحب کو باصرار صدارت کے لئے اپنا نام واپس لینے سے منع کیا اور آخر جب وقت آیا تو دوسروں کی سازش کا شکار بن کر خود بے تعلق ہو الگ جا بیٹھے۔

بہرحال یہ واضح رہنا چاہئے کہ اب مفتی صاحب کی صدارت کا ہرگز کوئی سوال نہیں ہے، معاملہ جو کچھ ہے وہ صرف یہ ہے کہ متعدد صوبوں کو یہ شکایت ہے کہ مرکزی دفتر نے ناجائز دخل اندازی کر کے اُن کے ہاں غلط اور ناجائز انتخابات کرائے ہیں اور خود مرکز کا صدارتی انتخاب بھی قطعی طور پر غیر آئینی اور نادرست ہوا ہے، بہرحال یہ بہت بہتر ہوا کہ بعض حضرات کے سخت اصرار کے باوجود محض مفتی صاحب کی سخت مخالفت کے باعث بھوپال کے اجتماع نے مرکزی جمعیت سے قطع تعلق کر کے خود اپنی ایک متوازی جمعیت بنانے کا فیصلہ نہیں کیا۔

اور اس اجتماع کو صرف اپنی شکایات کے اظہار تک محدود رکھا۔ اِس بناء پر اب مرکزی جمعیۃ کے لئے موقع ہے کہ وہ اس سلسلہ میں کوئی اقدام کرے تاکہ اصلاحِ ذات البین کی صورت پیدا ہو، اس اقدام کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں' ایک یہ کہ دونوں فریق کی رضامندی سے ایک ٹربیونل مقرر کیا جائے اور اُس کے فیصلہ کو حکمِ ناطق مانا جائے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ جن جن صوبوں میں دو دو جمعیتیں بن چکی ہیں وہاں اُن دونوں کو لین دین کے اصول پر ایک کرنے کی کوشش کی جائے اور مرکزی صدارت کے انتخاب کی بے ضابطگی کو تسلیم کیا جائے' بس صرف یہی دو صورتیں ہیں جن کے باعث جمعیۃ مزید افتراق و تشتت سے محفوظ رہ سکتی ہے۔ ورنہ اگر اس خلیج کو پُر کرنے کی کوشش نہیں کی گئی تو جمعیۃ کا دو حصّوں میں مستقل طور پر تقسیم ہو جانا یقینی ہے، اور اگر خدانخواستہ ایسا ہوا تو یہ مسلمانانِ ہند کا اتنا بڑا اور اس قدر شدید المیہ ہوگا کہ جمعیۃ کے مرحوم اکابر کی روحیں عالمِ بالا میں تڑپ اُٹھیں گی۔ اور ملّتِ اسلامیہ کبھی اس کو معاف نہیں کرے گی !!

قسط (۷)

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

از مولانا محمد تقی صاحب امینی - ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

سلسلہ کے لئے ملاحظہ ہو برہان جولائی ۱۹۶۵ء

تعزیر جرم اور مجرم کے حسبِ حال مقرر کی جائے

تعزیر کی نوعیت میں بھی کافی وسعت ہے کہ حکومت حسبِ حال جو سزا اور جس مقدار میں چاہے مقرر کرے۔ مثلاً مارنا، قید کرنا، منہ کالا کرنا، جانور پر اُلٹا سوار کر کے پھرانا۔ ترکِ تعلق کا حکم دینا۔ عہدے اور ملازمت سے سبکدوش کرنا، کسی خدمت سے محروم کر دینا۔ بار بار جرم کے مرتکب کو قتل کا حکم دینا وغیرہ۔

انما ذلك موكول الى اجتهاد الحاكم[۱] یہ سب حاکم کے اجتہاد کے سپرد ہے۔

سزا اور اس کی مقدار کی تجویز میں جرم کی کثرت و قلت، اس کی جسامت و ضخامت اور مجرم کی حالت و کیفیت سب پر نظر رکھنا ضروری ہوگا۔[۲]

اگر تجویز و تشخیص میں تعزیری سزائیں حدود سے تجاوز کر جائیں تو اس کی بھی گنجائش ہے:-

یجوز للحاکم ان یجاوز الحد فی التعزیر[۳] حاکم کے لئے "تعزیر" میں "حدود" سے تجاوز کرنا جائز ہے۔

جسمانی سزا کی بجائے مالی سزا دینے کی بھی اجازت ہے:-

ان التعزیر من السلطان باخذ المال جائز[۴] تعزیر میں بادشاہ (حکومت) کی طرف سے مال لینا جائز ہے۔

کبھی نصیحت و سرزنش اور ڈانٹ ڈپٹ تعزیر کا کام دیتی ہے اور مزید سزا کی ضرورت نہیں رہتی:-

---

[۱] تبصرۃ الحکام باب التعزیر۔ [۲] حوالۂ بالا اور السیاسۃ الشرعیہ باب التعزیر۔

[۳] ،، ،، [۴] کتاب الخراج لابی یوسف باب التعزیر۔

فقد یعزر الرجل بوعظہ وتوبیخہ والاغلاظ لہ [1] — کبھی انسان کو نصیحت، سرزنش اور سخت کلامی کے ساتھ تعزیر کی جاتی ہے۔

اِن تفصیلات کی روشنی میں تعزیر کسی معین فعل یا معین قول کے ساتھ مخصوص نہیں رہتی، بلکہ حسب حال اس میں کافی وسعت اور گنجائش نکل آتی ہے :-

والتعزیر لا یختص بفعل معین ولا قول معین [2] — تعزیر کسی معین فعل اور معین قول کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

کبھی معافی زیادہ نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے

کبھی "معافی" سزا سے زیادہ نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے، اس لئے بعض حالات میں حکومت کو معاف کر دینے کی اجازت ہے، جیسا کہ درج ذیل واقعہ سے اس کا ثبوت ملتا ہے :-

"قادسیہ کے میدانِ جنگ میں ابو محجنؓ کو سعدؓ بن ابی وقاص نے شراب نوشی کے جرم میں قید کر دیا اور پاؤں میں بیڑیاں ڈال دیں، لیکن ابو محجنؓ کو جذبۂ جہاد بے چین کئے ہوئے تھا، اس بناء پر سعدؓ کی بیوی سلمہؓ سے وہ بیڑیاں کھولنے پر اصرار کے ساتھ یہ کہتے رہے کہ اگر زندہ واپس آیا تو میں خود ہی بیڑیاں پہن لوں گا بالآخر انکار پر اصرار غالب آیا اور سلمہؓ نے ان کی بیڑیاں کھول دیں، بیڑیاں کھلتے ہی ابو محجنؓ حضرت سعدؓ کے گھوڑے پر سوار ہوئے اور دشمن کی صفیں درہم برہم کر دیں، اور پھر واپس آکر حسب وعدہ بیڑیاں پہن لیں۔ جب حضرت سعدؓ نے یہ منظر دیکھا تو بغیر کسی سزا کے ان کو رہا کر دیا اور کہا کہ بخدا میں ایسے شخص کو شراب نوشی کی سزاء نہیں دے سکتا جو اسلام کی حمایت اور جاں نثاری کے نشہ میں اس قدر سرشار ہو، ابو محجنؓ نے اس کے بعد قسم کھائی کہ آج سے کبھی شراب نہ پیوں گا۔" [3]

کبھی نظر انداز کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے

کبھی نظر انداز کر دینا اور ٹال دینا بھی مصالح کے پیشِ نظر ضروری ہوتا ہے اس لئے حکومت کو اس پہلو سے بھی غافل نہ رہنا چاہیے۔ چنانچہ :-

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص شراب سے بدمست پکڑ کر لایا جا رہا تھا جب وہ حضرت عباسؓ کے مکان کے پاس آیا تو بھاگ کر اُن سے چمٹ گیا۔ جب لوگوں نے رسول اللہ صلعم سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے ہنس کر فرمایا :

---

[1] السیاسۃ الشرعیہ باب التعزیر۔ [2] تبصرۃ الحکام باب التعزیر۔ [3] کتاب الخراج لابی یوسف باب التعزیر۔

افعلها	کیا اس نے ایسا کیا ہے۔

پھر آپؐ نے اس کے بارے میں کوئی حکم نہیں دیا۔

ولم یأمر فیہ بشئ [۱]	اور آپؐ نے کوئی حکم نہیں دیا۔

غرض تعزیرات کے باب میں ہر لحاظ سے حکومت کے اختیارات کافی وسیع ہیں۔ جس قدر حالات بدلتے جارہے ہیں، اسی لحاظ سے جرائم کی رفتار میں ترقی ہوتی جارہی ہے اور ان میں تنوع پیدا ہورہا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کی زندگی سے کافی رہنمائی ملتی ہے۔ اس کو سامنے رکھ کر موجودہ حالات وزمانہ کی رعایت سے بہترین تعزیراتی قوانین وضع کئے جاسکتے ہیں۔

(۵) سیاستِ شرعیہ

سیاستِ شرعیہ کی بحث

اوپر سیاستِ شرعیہ کا ضمناً ذکر آچکا ہے جس سے حکومت کے اختیارات کی وسعت کا پتہ چلتا ہے اور احکامِ شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت کا ثبوت ملتا ہے۔ ذیل میں اس کی مزید وضاحت کی جاتی ہے:۔

شریعت میں سیاست کی یہ تعریف ہے:۔

السیاسۃ ماکان فعلا یکون معہ	سیاست وہ فعل ہے کہ اس کے ذریعہ لوگ صلاح
الناس اقرب الی الصلاح وابعد عن	سے قریب اور فساد سے دور ہوں، اگرچہ اس کو
الفساد وان لم یصنعہ الرسول ولا	رسول اللہؐ نے نہ کیا ہو اور نہ اس کے لئے وحی
نزل بہ وحی۔ [۲]	نازل ہوئی ہو۔

دوسری جگہ ہے:۔

السیاسۃ نوعان سیاسۃ ظالمۃ	سیاست کی دو قسمیں ہیں (۱) سیاستِ ظالمہ جس کو
فالشرع یحرمھا وسیاسۃ عادلۃ	شریعت حرام قرار دیتی ہے اور (۲) سیاستِ عادلہ
تخرج الحق من الظالم وتدفع کثیرا	جو ظالم سے حق دلاتی ہے مظالم کو دفع کرتی ہے۔
من المظالم وتروع اھل الفساد وتتوصل	فسادیوں کی سرکوبی کرتی ہے اور جس کے ذریعہ

---

[۱] ابوداؤد۔ [۲] الطرق الحکمیہ فصل جواز العمل فی السلطنۃ بالسیاسۃ الشرعیۃ۔

بها الى المقاصد الشرعية فالشرعية توجب المصير اليها والاعتماد فى اظهار الحق عليها۔ [1]

مقاصدِ شرعیہ تک پہونچنا آسان ہوتا ہے اس بنا پر شرعی سیاست میں "مقاصد" کی طرف رجوع ضروری ہے اور حق کے اظہار میں انہیں پر اعتماد ناگزیر ہے۔

سیاستِ شرعیہ دین کا جزء ہے

ایسی سیاست دین کا جزء اور شریعت کا مقصود ہے نیز مخلوق کو عدل و اعتدال کی طرف لانے والی اور حکمِ خداوندی ہے۔ اس میں کسی اعتراض اور شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

فلا يقال ان السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هى موافقة لما جاء به بل هى جزء من اجزائه ونحن نسميها تبعا لمصطلحكم وانما هى عدل الله ورسوله [2]

یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ سیاستِ عادلہ "ما نطق به الشرع" کے مخالف ہے بلکہ یہ اس کے موافق اور اس کا جزء ہے ہم تبعاً محض تمہاری اصطلاح کی وجہ سے سیاست نام رکھتے ہیں، ورنہ یہ تو اللہ اور اس کے رسول کا عدل ہے۔

اس کے تحت فیصلوں کے لئے قرآن وسنت سے صراحۃً ثبوت ضروری ہے اور نہ صحابہؓ وفقہاءؒ سے ہر ہر جزء میں موافقت ضروری ہے۔ بلکہ صرف اس قدر کافی ہے کہ بحیثیتِ مجموعی وہ ان کے خلاف نہ ہوں۔

فان اردت بقولك الا ما وافق الشرع اى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح وان اردت لا سياسة الا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة [3]

سیاست "شریعت کے موافق ہونا چاہئے" اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ "ما نطق به الشرع" کے مخالف نہ ہو تو صحیح ہے اور اگر یہ مطلب ہے کہ سیاست وہی ہے جس کی شریعت نے تصریح کی ہے تو غلط ہے اور صحابۂ کرام کی تغلیط ہے۔

یہ بات نہایت وسیع اور نازک ہے

شریعت میں یہ باب کافی وسیع اور نہایت نازک ہے اگر اس سے کام نہ لیا جائے تو حقوق ضائع ہوتے ہیں حدود معطل ہوتے ہیں اور اہلِ شر جری بن جاتے ہیں، اور اگر حد سے زیادہ کام لیا جائے تو ظلم وستم کا دروازہ کھلتا ہے اور خونریزی وغارتگری کا موقع فراہم ہوتا ہے:-

هى باب واسع تضل فيه الافهام

یہ باب وسیع ہے جس میں سمجھ بوجھ کو ٹھوکر لگتی ہے

---

[1] تبصرة الحكام لابن فرحون فى القضاء بالسياسة الشرعيه۔ [2] الطرق الحكميه فصل جواز العمل فى السلطنة بالسياسة الشرعيه۔
[3] الطرق الحكميه حوالۂ بالا۔

وتزل فیہ الأقدام واھمالہ یضیع الحقوق ویعطل الحدود ویجرئ اھل الفساد ویعین اھل العناد والتوسع فیہ یفتح ابواب المظالم الشنیعۃ ویوجب سفک الدماء واخذ الاموال بغیر الشریعۃ۔[1]

اور مردانِ راہ کے قدم پھسلتے ہیں، اس سے کام نہ لینا حقوق کو ضائع کرنا، حدود کو معطل کرنا اور اہلِ شر کو جری بنانا ہے اور حد سے زیادہ کام لینا ظلم و ستم کا دروازہ کھولنا اور خونریزی و غارت گری کا موقع فراہم کرنا ہے!

افراط و تفریط کے دو گروہ | باب کی اسی وسعت و نزاکت کی وجہ سے افراط و تفریط کے دو گروہ پیدا ہوگئے ہیں۔ جن پر اس طرح نکیر کی گئی ہے:

تفریط کا مسلک ان لوگوں کا ہے جنھوں نے چند استثناء کو چھوڑ کر بالعموم اس باب سے قطعِ نظر کرلیا ہے، ان کا خیال ہے کہ سیاستِ شرعیہ سے کام لینا قواعدِ شرعیہ کے منافی ہے، یہ لوگ حق کا واضح راستہ چھوڑ کر عناد کے رسوا کن راستہ کی طرف مائل ہوگئے ہیں، کیوں کہ سیاستِ شرعیہ اور نصوصِ شرعیہ کے انکار میں خلفاءِ راشدین کی تغلیط ہے۔

افراط کا مسلک اُن لوگوں کا ہے جنھوں نے قانونِ شرع اور حدود سے تجاوز کرکے ظلم و بدعت اور سیاست کی طرف آگئے ہیں اُن کا خیال ہے کہ شرعی سیاست خلقِ خدا کی مصلحت سے قاصر ہے، یہ ان کی جہالت اور فاحش غلطی ہے۔[2]

قرآنِ حکیم کی آیتوں سے ثبوت | قرآنِ حکیم سے سیاستِ شرعیہ کے ثبوت میں یہ آیتیں پیش کی جاتی ہیں:-

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا (سورۂ مائدہ)

آج تمہارے دین کو تمہارے لئے میں نے کامل کردیا اور تم پر اپنا انعام تمام کردیا اور اسلام کو تمہارے دین کے لئے پسند کیا۔

---

[1] الطرق الحکمیہ۔ [2] تبصرۃ الحکام فی القضاء بالسیاسۃ الشرعیہ۔

اس آیت کی جامعیت کا حال یہ ہے:

ندخل فی ھٰذا جمیع مصالح العباد الدینیۃ والدنیویۃ علی وجہ الکمال۔ [۱]	آیت میں بندوں کی دینی اور دنیوی مصلحتیں علی وجہ الکمال داخل ہیں۔

دوسری آیت:

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ۔ (سورۂ نحل) بیشک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے

کلامِ عرب میں عدل و احسان کے لفظ نہایت جامع ہیں اسی بناء پر کہا گیا ہے:

اجمع اٰیۃ فی القراٰن للحث علی المصالح کلھا والزجر عن المفاسد باسرھا [۲]	آیت میں جمیع مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ پر ابھارا گیا ہے۔

ان آیتوں سے استدلال جو جلبِ منفعت پر دلالت کرتی ہیں۔	چوں کہ سیاستِ شرعیہ کا مقصد لوگوں کو صلاح سے قریب اور فساد سے دور کرنا ہے اس بناء پر جلبِ منفعت اور دفعِ مضرت یا حصولِ مصالح و دفعِ مفاسد پر دلالت کرنے والی تمام آیتوں سے استدلال صحیح ہے۔ مثلاً

وَمَآ أَرْسَلْنٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (سورۂ انبیاء)	اے پیغمبر! ہم نے آپ کو محض اس لئے بھیجا ہے تاکہ رحمتِ عامہ کا ظہور ہو۔

آیت کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:-

ھٰذا اخبار منہ جل وعلا بان ارسال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم رحمۃ للناس ومن الرحمۃ الاذن لھم علی لسانہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جلب المصالح ودفع المفاسد عنھم ومعلوم ان للناس مصالح تتجدد وتتجدد الایام	اللہ بزرگ و برتر کی طرف سے اس بات کا اعلان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رسولؐ بنا کر بھیجنا لوگوں کے لئے رحمت ہے اور پیغمبرؐ کی زبانِ مبارک پر جلبِ مصالح اور دفعِ مفاسد کی اجازت دینا رحمت ہے کہ یہ معلوم ہے کہ ایام کے بدلنے سے نئے نئے مصالح پیدا ہوتے رہتے ہیں ایسی حالت میں اگر صرف

---

[۱] تبصرۃ الحکام القضاء والسیاسۃ الشرعیہ۔ [۲] القواعد للعز بن عبد السلام از تعلیل الاحکام ص ۲۸۶

فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط	منصوص ہی کا اعتبار کیا گیا تو لوگ سخت حرج میں مبتلا
لوقع الناس فی الحرج الشدید وهو	ہو جائیں گے اور رحمت کے منافی بات لازم
مناف للرحمة [1]	آئے گی۔

شریعت نے رحمتِ عامہ کے پیشِ نظر لوگوں کی ضرورت و مصلحت کا جس حد تک لحاظ کیا ہے اس کے بارے میں فقہ کی یہ تصریح ہے:

تم دیکھتے ہو کہ ایک معاملہ سے اس وقت روک دیا جاتا ہے جبکہ کوئی مصلحت نہ ہو لیکن جب اس میں کوئی مصلحت ہوتی ہے تو وہ معاملہ جائز ہو جاتا ہے مثلاً درہم کی درہم کے عوض خرید و فروخت ناجائز ہے اور "قرض" مصلحت کی وجہ سے جائز ہے، اسی طرح تازہ کھجور کو خشک کھجور کے عوض بیچنا ناجائز ہے کہ اس میں دھوکہ اور سود دونوں پائے جاتے ہیں۔ لیکن عرایا راجح مصلحت اور خلقِ خدا کے لئے وسعت کی بناء پر جائز ہے۔[2]

رحمۃ للعالمینؐ کے پاس انصارؓ کے چند ضرورت مند حاضر ہوئے اور انھوں نے آپؐ سے شکایت کی کہ موسم میں تازہ پھل آتا ہے اور نقد رقم نہ ہونے کی وجہ سے ہم لوگ محروم رہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے پاس جو خشک کھجوریں موجود رہتی ہیں، ان کے عوض "عرایا" (پھل کھانے کے لئے عاریۃً جو کھجور کے درخت دیئے جاتے تھے) خرید لیا کرو، اس طرح تازہ پھلوں سے محرومی نہ رہے گی۔[3]

ذیل کی آیت میں جلبِ منفعت اور حصولِ مصالح کی تاکید ہے:-

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللهِ الَّتِىْٓ اَخْرَجَ	اے پیغمبر! آپ ان لوگوں سے کہئے کہ اللہ کی زینتیں (جائز لذات)
لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ	جو اس نے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں
قُلْ هِىَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِى الْحَيٰوةِ	کس نے حرام کی ہیں؟ آپ کہئے کہ یہ نعمتیں تو اسی لئے ہیں کہ دنیوی زندگی
الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ	میں ایمان والوں کے کام آئیں، قیامت کے دن ان کے لئے خالص ہونگی۔

(الاعراف)

---

[1] تعلیل الاحکام ص ۲۸۸ - [2] الموافقات وحاشیہ ج ۲ ص ۳۰۵ - [3] المقنع ج ۲ ص ۷۰ -

آیت میں زینت سے مراد جلبِ منفعت وحصولِ مصالح کے وہ تمام ساز و سامان ہیں جو زندگی کی قدرتی ضروریات سے زائد ہوں مثلاً اچھا لباس۔ اچھا کھانا معیشت کی تمام بے ضرر آسائشیں اور لذتیں وغیرہ۔

اُن آیتوں سے استدلال جن سے اشیاء میں اصل اباحت ثابت ہوتی ہے

قرآنِ حکیم کی اُن آیتوں سے بھی استدلال صحیح ہے جن سے اشیاء میں اصل اباحت کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً:۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (سورہ بقرہ)	اللہ ہی ہے جس نے تمہارے فائدہ کے لئے زمین کی ساری چیزیں پیدا کی ہیں۔

دوسری جگہ ہے:۔

وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ (سورہ حجر)	تم سب کے لئے ہم نے زندگی کے ساز و سامان بنائے اور ان کے لئے بھی جن کو تم روزی نہیں دیتے ہو۔

مفسرِ قرآن ابوبکر جصاص کہتے ہیں:۔

ان الاشیاء علی الاباحۃ مما لا یحظرہ العقل فلا یحرم شیٔ الا ما قام دلیلہ [1]	اشیاء میں اصل اباحت ہے جن چیزوں سے عقل نہ روکے وہ سب مباح ہیں البتہ جن کی حرمت پر دلیل قائم ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔

فقہاء کا یہ کلیہ مشہور ہے:۔

الاصل فی الاشیاء الاباحۃ [2]	اشیاء میں اصل اباحت ہے۔

قرآنِ حکیم کے ان اصول سے بھی استدلال صحیح ہے جن پر اس نے احکامِ شرعیہ کی بنیاد رکھی ہے وہ چار ہیں:

(۱) عدم حرج (۲) قلتِ تکلیف (۳) تدریج اور (۴) نسخ۔

عدم حرج سے استدلال

(۱) عدم حرج کے بارے میں ہے:۔

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (سورہ حج)	اللہ نے دین میں تمہارے اوپر کوئی تنگی نہیں رکھی ہے

---

[1] احکام القرآن للجصاص ج ۱ صفحہ ۳۰۔ [2] الاشباہ والنظائر صفحہ ۴۲۔

دوسری جگہ ہے:

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ	اللہ یہ نہیں چاہتا کہ تمہیں تنگی میں مبتلا کرے بلکہ اس کا
وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ	اصلی مقصد تمہیں پاک وصاف کرنا اور اپنی نعمت کو
لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (سورۂ مائدہ)	تام کرنا ہے تاکہ تم شکر ادا کرو۔

ایک اور جگہ ہے:

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ	اللہ تمہارے ساتھ آسانی چاہتا ہے دشواری اور
بِكُمُ الْعُسْرَ (سورہ بقرہ)	تنگی نہیں چاہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرتے وقت فرمایا:

يسرا ولا تعسرا بشرا ولا تنفرا	آسانی کرنا، مشکل میں نہ ڈالنا، رغبت دلانا
تطاوعا ولا تختلفا۔ [1]	نفرت نہ دلانا۔ موافقت کرنا اور اختلاف نہ کرنا۔

قلتِ تکلیف سے استدلال

(۲) قلتِ تکلیف کے بارے میں ہے:

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ	اللہ تعالیٰ کو تمہارے ساتھ تخفیف منظور ہے
الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا (سورہ نساء)	اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

دوسری جگہ ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (سورۂ بقرہ)	اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بار نہیں ڈالتا ہے۔

مفسرین نے آیت کا یہ مطلب بیان کیا ہے:

لا يكلفها الا ما يتسع فيه طوقه	اللہ انسان کو اتنی ہی تکلیف دیتا ہے جتنی طاقت کے
ويتيسر عليه دون مدى الطاقة	موافق ہوتی ہے اور آسانی کے ساتھ برداشت کر لیتا ہو
والمجهود۔ [2]	ایسا نہیں ہے کہ انتہائی طاقت اور پورا زور لگانا پڑے۔

---

[1] بخاری ومسلم از مشکوٰۃ۔ [2] تفسیر کشاف: ص ۲۹۲ وتفسیر کبیر ج ۲ ص ۱۲۸۔

رسول اللہؐ کے مشن سے استدلال | ایک آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم الشان مشن کی یہ تفصیل بیان کی گئی ہے:

(۱) يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ	رسولؐ لوگوں کو "معروف" کا حکم دیتا ہے۔
(۲) وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ	اور "منکر" سے روکتا ہے۔
(۳) وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ	"طیبات" کو حلال کرتا ہے۔
(۴) وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ	اور "خبائث" کو ان پر حرام کرتا ہے۔
(۵) وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ	لوگوں کو ان کے بوجھ سے نجات دلاتا ہے۔
(۶) وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ	اور ان پھندوں کو ہٹاتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے۔

(سورہ اعراف)

قرآنی اصطلاح کے مطابق "معروف" کا مفہوم نہایت وسیع ہے اور احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے چنانچہ:

کل ما هو متعارف على انه صالح وخير	معروف میں ہر وہ کام اخلاق اور عادات داخل ہیں
ونافع من اخلاق وعادات واعمال تعود	جن کا فائدہ افراد یا سوسائٹی کو پہونچتا ہو۔
فائدتها وبركتها على الافراد والمجموع و	ان میں ظلم و زیادتی اور افراط و تفریط نہ ہو
ليس فيها حنف ولا بغي ولا افراط ولا	بلکہ خیر و نافع ہونے میں وہ متعارف ہوں۔

تفریط۔ (الدستور القرآنی صلا ۳۷)

ابوبکر جصاصؒ سے یہ تفسیر منقول ہے:

والمعروف ما حسنه الشرع والعقل[1] معروف وہ ہے جس کی شرع اور عقل تحسین کرے۔

ایک اور جگہ ہے:

والمعروف هو ما حسن في العقل فعله	معروف وہ ہے جس کا کرنا عقل کے نزدیک پسندیدہ ہو اور
ولم يكن منكر عند ذوي العقول الصحيحة[2]	عقلِ سلیم کی نظر میں وہ منکر میں داخل نہ ہو۔

---

[1] احکام القرآن۔ [2] ایضاً ج ۳ ص ۳۸۔

ابوبکر رازیؒ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تفسیر منقول ہے :

التعظیم لامر اللہ والشفقۃ علی خلق اللہ [۱]	امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور اللہ کی مخلوق پر شفقت ہے۔

ان تشریحات سے واضح ہوتا ہے کہ "معروف" میں ہر دور و زمانہ کے لحاظ سے معاشی اسکیمیں فلاحی تجویزیں ، حرفتی تنظیمیں اور جلبِ منفعت و دفعِ مضرت کی راہیں جو قوم و ملت کو دینی و دنیوی صلاح سے قریب اور فساد سے دور کرنیوالی ہوں ، سب داخل ہیں اگرچہ رسول اللہؐ نے نہ کیا ہو اور نہ اُن کے لئے صراحۃً وحی نازل ہوئی ہے۔ اسی طرح "منکر" میں تمام وہ باتیں داخل ہیں جو اس کے برعکس قوم و ملت کو دینی و دنیوی صلاح سے دُور اور فساد سے قریب کرنے والی ہوں۔

اس لحاظ سے سیاستِ شرعیہ اور معروف کے مفہوم میں زیادہ فرق نہیں رہتا ہے بلکہ سیاستِ شرعیہ رسول اللہؐ کے مشن کا ایک جزو قرار پاتی ہے۔

"طیبات" اور "خبائث" کا مفہوم بھی چند جزئیات میں محصور نہیں ہے بلکہ طبیعت سلیمہ کو مدار بنا کر مفہوم کی وسعت بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ یہ تفسیر منقول ہے۔

المراد من الطیبات الاشیاء المستطابۃ بحسب الطبع [۲]	طیبات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعتِ سلیمہ کے نزدیک طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں۔

خبائث کے بارے میں ہے :-

کل ما یستخبثہ الطبع ویستقذرہ النفس کان تناولہ سبباً للالم [۳]	خبائث میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جن کو طبیعتِ سلیمہ خبیث اور گندی سمجھے ایسی چیزوں کا استعمال تکلیف کا سبب ہوتا ہے۔

"اصر" اور "اغلال" کی یہ تفسیر کی گئی ہے :

"مذہبی احکام کی بیجا سختیاں ، مذہبی زندگی کی ناقابلِ عمل پابندیاں۔ ناقابلِ فہم عقیدوں کا بوجھ ، وہم پرستیوں کا انبار ، عالموں اور فقیہوں کی تقلید کی بیڑیاں ، پیشواؤں کے تعبّد کی زنجیریں یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں جنھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیئے تھے ، رسول اللہؐ کی دعوت نے ان سے

---

[۱] تفسیر کبیر جز و رابع ص ۳۰۲ و [۲] حوالہ بالا و حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص ۳۵۷ - [۳] حوالہ بالا

نجات دلائی، اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھا دی جس میں عقل کے لئے کوئی وجہ نہیں عمل کے لئے کوئی سختی نہیں حنیفة السمحة لیلها کنهارها"[1]

اصولِ تدریج سے استدلال | (۳) "تدریج۔

جس طرح احکام شرعیہ کا نزول تدریجاً ہوا ہے یعنی اس میں ضرورت، مصلحت اور مناسبت کا لحاظ کیا گیا ہے اسی طرح اُن کے اجراء میں اصولِ تدریج سے کام لینا ضروری ہے۔ اگر اس کی خلاف ورزی کی گئی، اور احکام کے نفاذ میں ضرورت مصلحت اور مناسبت کا لحاظ نہ کیا گیا تو صلاح کے بجائے فساد رونما ہو گا اور شارع کا مقصد فوت ہو جائے گا اس بناء پر نزول کی طرح نفاذ میں بھی سیاستِ شرعیہ کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:۔

انما نزل اول ما نزل سورة من المفصل	پہلے مفصل (سورۂ حجرات سے آخر قرآن تک) کی وہ سورتیں
فیها ذکر الجنة والنار حتی اذا ثاب الناس	نازل ہوئیں جن میں جنت و دوزخ (ترغیب و ترہیب) کا ذکر ہے
الی الاسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل	پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی سے قائم ہو گئے تو پھر حلال و حرام
اول ما نزل لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع	کے احکام نازل ہوئے مثلاً اگر شراب پینے کا حکم پہلے ہی نازل
الخمر ابداً ولو نزل لا تزنوا لقالوا لا ندع	ہو جاتا تو لوگ کبھی شراب نہ چھوڑتے اسی طرح ابتداء میں زناء
الزنا ابداً[2]	کی ممانعت کا حکم نازل ہو جاتا تو لوگ اسکے چھوڑنے سے انکار کرتے۔

ایک مرتبہ صاحبزادہ عبدالملک نے احکام کے نفاذ کا مطالبہ کرتے ہوئے کہا:

مالك لا تنفذ الامور فوالله	آپ کو کیا ہو گیا کہ آپ احکام نافذ نہیں کرتے ہیں، خدا کی قسم
ما ابالی لو ان القدور غلت	اگر حق کے معاملہ میں ہانڈیوں کو اُبال آجائے جب بھی میں
بی وبك فی الحق[3]	اس کی پرواہ نہیں کرتا ہوں۔

جواب میں حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے فرمایا:۔

لا تعجل یا بنی فان الله ذم الخمر	بیٹے جلدی نہ کرو اللہ نے قرآن حکیم میں دو مرتبہ

[1] ترجمان القرآن از مولانا ابوالکلام آزاد ج ۱ ص ۔ [2] بخاری ج ۲ باب تالیف القرآن ص ۷۴۶۔ [3] الموافقات ج ۲ ص ۹۴

فی القرآن مرتین وحرمها فی الثالثة	شراب کی برائی بیان کی اور تیسری مرتبہ اس کو حرام
وانی اخاف ان احمل الحق علی	کیا ہے۔ میں ڈرتا ہوں کہ اگر "حق" لوگوں پر دفعۃً
الناس جملة فیدفعوہ جملة	مسلط کردوں تو وہ اس کو دفعۃً اتار پھینکیں گے اور
ویکون من ذا فتنة ۔[1]	اس سے مستقل فتنہ ہوگا۔

اصولِ نسخ سے استدلال

(۴) نسخ :

معاشرتی زندگی کے حالات مختلف ہوتے ہیں جن کی وجہ سے احکامِ شرعیہ میں موقع ومحل کے تعیین کی ہمیشہ ضرورت رہتی ہے، اگر اس ضرورت کو ملحوظ رکھ کر تعیین نہ کی جاتی رہی تو بہت سے احکام ناممکن العمل قرار پائیں گے، اور ان کی جگہ زمانہ کے "مفتی" کو اپنے احکام درانداز کرنے کا موقع ملے گا، اس بناء پر سیاستِ شرعیہ کے تحت احکام کے موقع ومحل کی تعیین ضروری ہے۔

جیسا کہ قاضی بیضاوی کہتے ہیں :

وذلك لان الاحکام شرعت	جوازِ نسخ اس لئے کہ اللہ نے محض اپنے فضل وکرم سے
والآیات نزلت لمصالح العباد و	بندوں کے نفوس کی تکمیل اور ان کے مصالح کے
تکمیل نفوسهم فضلا من اللہ	حصول کے لئے آیتیں نازل کیں اور احکام مقرر
ورحمة وذلك یختلف باختلاف	کئے ہیں اور مذکورہ امور زمانے اور اشخاص کے
الاعصار والاشخاص کاسباب	لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں، بالخصوص معاش کے اسباب
المعاش فان النافع فی عصر	وذرائع جو ایک زمانہ میں نافع ہوتے ہیں وہ دوسرے
واحد یضر فی غیرہ [2]	میں مضر ہوجاتے ہیں۔

سیاستِ شرعیہ میں وسعت کے دلائل

فقہاء نے سیاستِ شرعیہ کے فیصلوں میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور اس کے ثبوت میں بہت سے نقلی وعقلی دلائل پیش کئے ہیں جیسا کہ قرافی[2] کہتے ہیں :-

واعلم ان التوسعة علی الحکام فی الاحکام	حاکموں کے لئے سیاسی احکام میں وسعت شریعت کے

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۹۴ ۔ [2] بیضاوی ص ۹۸ ۔

السیاسیۃ لیس مخالفاً للشرع بل | مخالف نہیں ہے بلکہ اُس کے لئے بہت سی آگے آنے والی
تشھد لہ الادلۃ المتقدمۃ و | دلیلیں شاہد ہیں اور قواعد بھی اس کے لئے چند طریقوں سے
تشھد لہ ایضا القواعد من وجوہ[1] | شاہد ہیں۔

مثلاً :

پہلی دلیل (۱) عصرِ اوّل کے مقابلہ میں اب فساد زیادہ ہوگیا اور پھیل گیا ہے جس کی بناء پر نئی نئی صورتیں پیدا ہوگئیں، اور احکام میں اختلاف ہوگیا ہے اگر اس کا لحاظ نہ کیا گیا تو ضرر لازم آئے گا اور ان تمام اصول کی خلاف ورزی ہوگی جن میں دفع حرج وضرر کی تاکید ہے۔

حضرت عمر بن عبد العزیز نے فرمایا ہے۔

تحدث للناس اقضیۃ بقدر ما | لوگوں نے فسق وفجور کی جس قدر نئی نئی قسمیں پیدا
احدثوا من الفجور۔[2] | کرلی ہیں، اسی لحاظ سے قضایا پیدا ہو گئے ہیں۔

عزالدین بن عبد السلام کہتے ہیں :

واحکام بقدر ما یحدثون | احکام میں اسی لحاظ سے اضافہ ہوگیا ہے جس لحاظ سے
من السیاسات والمعاملات | لوگوں نے سیاسیات، معاملات اور احتیاطات میں
والاحتیاطات۔[3] | اضافہ کرلیا ہے۔

لیکن کثرتِ فساد کی وجہ سے یہ اختلاف اسی وقت قابلِ اعتبار ہے، جبکہ شریعت کی کلی پالیسی کی خلاف ورزی نہ ہو ورنہ اس کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا۔

بحیث لا تخرج عن الشرع بالکلیۃ[4] | یہ اختلاف اس حیثیت سے ہو کہ شریعت سے بالکلیہ خارج نہ ہو۔

چوں کہ حالات وزمانہ کی رعایت سے احکام میں اختلاف ناگزیر ہے اس بناء پر حاکموں کے لئے مقدمات کے تصفیہ میں دو قسم کی فقاہت ضروری ہے :-

فھھنا نوعان من الفقہ لابد للحاکم | اس جگہ دو قسم کی فقہ ہے جو حاکم کے لئے ضروری ہے۔

---

[1] تبصرۃ الحکام فی القضایا بالسیاسۃ الشرعیہ۔ [2] الابحاث السامیہ کیفیۃ مباشرۃ والی المظالم ص ۴۵۔ [3] حوالۂ بالا۔
[4] " " "

منها فقه فی احکام الحوادث الکلیة وفقه فی نفس الواقع واحوال الناس [۱]

(۱) فقہ حوادثِ کلیہ کے احکام میں اور (۲) فقہ لوگوں کے احوال اور نفسِ واقعہ میں۔

دوسری دلیل (۲) سیاستِ شرعیہ کے فیصلے مصلحت کے تحت آتے ہیں اور وقتِ ضرورت مصلحت کا اعتبار شریعت کی کلّی پالیسی کے مطابق ہے۔

ان الصحابة رضوان الله علیهم عملوا امورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار۔ [۲]

صحابۂ کرام رض نے بہت سے امور میں مطلق مصلحت کا اعتبار کیا ہے جبکہ ان میں اعتبار کے لئے پہلے سے کوئی شاہد بھی موجود نہ تھا۔

علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں:۔

ان وضع الشرائع انما هو لمصالح العباد فی العاجل والآجل معاً۔ [۳]

احکامِ شرعیہ کی وضع دنیا اور آخرت دونوں جگہ حصولِ مصالح کے لئے ہے۔

مصلحت کے اعتبار پر فقہاء کا اتفاق ہے:

ان المصلحة مقصد للشارع یتفق الائمة جمیعا۔ [۴]

مصلحت شارع کا مقصد ہے جس پر تمام اماموں کا اتفاق ہے۔

اعتبارِ مصلحت کے حدود وقیود پر تفصیلی بحث آگے آئے گی۔

تیسری دلیل (۳) حالات اور ضرورت کے لحاظ سے احکام میں فرق واختلاف قرآن وسنت سے ثابت ہے۔ چنانچہ بہت سے معاملات محض ضرورت کی بناء پر عام قاعدہ سے مستثنیٰ کرکے جائز کئے گئے ہیں۔ مثلاً عرایا۔ مساقاۃ اور قراض وغیرہ۔

شہادت میں شریعت نے جتنی سختی ملحوظ رکھی ہے روایت میں وہ سختی نہیں ہے۔ پھر مختلف جرم کی شہادتوں میں بھی یکسانیت نہیں ہے بلکہ احوال ومصالح کے لحاظ سے ان میں فرق ہے، زناء میں چار کی شہادت، کالمیل فی المکحلة (مثل سلائی سرمہ دانی میں) ضروری ہے قتل میں دو کی کافی ہے حالانکہ قتل اس کے مقابلہ میں عظیم جرم ہے، شریعت کا مقصود چونکہ پردہ پوشی اور عزت وناموس کا تحفظ ہے اس لئے مذکورہ فرق کے بغیر چارہ نہیں ہے، اسی طرح جو شوہر

---

[۱] الطرق الحکمیه ص۴ ۔ [۲] تبصرة الحکام حوالہ بالا۔ [۳] الموافقات ج۲ کتاب المقاصد ص۶ [۴] المصلحة فی التشریع الاسلامی تمہید ص۶

اپنی بیوی کو زناء کی تہمت لگائے اور گواہ نہ ہوں تو تصفیہ کے لئے گواہ پیش کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ شوہر اور بیوی کی قسموں پر جدائی کا فیصلہ کردیا جائے گا۔ غرض شریعت میں اس طرح کے بہت سے اختلافات ہیں جن سے سیاستِ شرعیہ میں وسعت پر استدلال کیا جاتا ہے۔

وهذه المباينات والاختلافات كثيرة في الشرع لاختلاف الاحوال فلذلك ينبغي ان يراعى اختلاف الاحوال والازمان۔[1]	شریعت میں احوال کے اختلاف سے فروق و اختلافات بہت ہیں اس لئے ہر دور میں احوال و زمانہ کے اختلاف کی رعایت مناسب ہے۔

چوتھی دلیل (۴) شر و فساد کی کثرت سے جب شاہد عادل اور قاضی منصف نہ مہیا ہو سکیں تو جیسے موجود ہوں ان میں "اصلح" سے کام لینا ضروری ہے تاکہ لوگوں کے حقوق و مصالح نہ ضائع ہونے پائیں۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے جس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے:۔

واذا جاز نصب الشهود فسقة لاجل عموم الفساد جاز التوسع في الاحكام السياسية لاجل كثرة فساد الزمان واهله[2]	جب عموم فساد کی وجہ سے فاسق گواہوں کا تقرر جائز ہے تو زمانہ اور اہلِ زمانہ کے کثرتِ فساد کی وجہ سے احکام سیاستہ میں وسعت جائز ہے۔

علامہ قرافیؒ اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

فقد حسن ما كان قبيحا واتسع ما كان ضيقا واختلفت الاحكام باختلاف الازمان۔[3]	جو قبیح تھا وہ حسن ہو گیا جس میں تنگی تھی وسعت ہو گئی، اور زمانہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہو گئے۔

کوئی قبیح شے فی نفسہ حسن نہیں بنتی ہے بلکہ ضرورت کی مجبوری سے اس میں محدود گنجائش نکالی جاتی ہے۔

فان التكليف مشروط بالامكان[4] کیونکہ شریعت کی تکلیف امکان کے ساتھ مشروط ہے۔

(باقی)

---

[1] تبصرة الحكام في القضاء بالسياسة الشرعيه۔ [2] حوالہ بالا۔ [3] حوالۂ بالا۔ [4] حوالہ بالا۔

سود کے نظریات کی تنقیدی تاریخ

از۔ بوم۔ باورک

ترجمہ

مولانا فضل الرحمٰن

ایم اے۔ ال۔ ال۔ بی (علیگ) لکچرر شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

مقدمہ

سود کا مسئلہ

(۲)

ذاتی جدوجہد کے بغیر ہر قسم کے سرمائے سے ایک مخصوص آمدنی کا مسلسل حصول

عام طور پر ہر اس شخص کے لئے جو کسی سرمائے کا مالک ہے اس سے مستقل طور پر ایک خالص آمدنی (NET INCOME) جس کا نام سود ہے، حاصل کرنا ممکن ہے۔ اس آمدنی کی بعض نمایاں امتیازی خصوصیات ہیں۔ اس کا وجود سرمایہ دار کی ذاتی مساعی سے یکسر بے نیاز ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ آمدنی سرمایہ دار کو اس صورت میں بھی حاصل ہوتی ہے جبکہ اس کے لئے اس نے انگلی ہلانے کی بھی زحمت نہ کی ہو، اس طرح اس کا سرچشمہ ایک مخصوص معنی میں سرمایہ ہوتا ہے یا ایک قدیم استعارے کی زبان میں یہ آمدنی سرمائے کے پیٹ سے جنم لیتی ہے۔ اس کا حصول ہر طرح کے سرمائے سے یکساں طور پر ممکن ہے قطع نظر اس سے کہ وہ سرمایہ جن اموال پر مشتمل ہے اپنی نوعیت کے اعتبار سے بے ثمر ہوں یا فطری طور پر بار آور، پائدار ہوں یا تلف ہو جانے والے، ان کا بدل فراہم ہو سکتا ہو یا نہ ہو سکتا ہو۔ وہ روپے کی شکل میں ہوں یا جنس کی۔ آخر بات یہ کہ سرمائے دار کو یہ آمدنی جس سرمائے سے حاصل ہو رہی ہے، وہ اپنی جگہ ہمیشہ

جوں کا توں برقرار رہتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آمدنی کے اس مسلسل حصول کی کوئی لازمی انتہا نہیں۔ اگر دُنیوی چیزوں کے بارے میں اس طرح کے الفاظ کا استعمال درست قرار دیا جا سکے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس میں ابدی زندگی کی قابلیت پائی جاتی ہے۔

اس طرح سود بحیثیت مجموعی ایک ایسی چیز کی جاذبِ توجہ تصویر پیش کرتا ہے جو زندگی سے عاری ہونے کے باوجود اموال کی ابدی اور لازوال رسد کا منبع ہے۔ یہ معاشیاتی مظہر معاشی زندگی میں ایسی کامل پابندی کے ساتھ واقع ہوتا ہے کہ اس کو کتنی ہی بار خود سرمائے کے تصور کی بنیاد قرار دیا گیا ہے۔

اپنی کسی ذاتی محنت اور کوشش کے بغیر سرمائے دار کے لئے لامتناہی طور پر دولت کا یہ حصول کیسے اور کیوں ممکن ہوتا ہے؟

حل کی شرائط مذکورہ بالا الفاظ میں سود کا نظری مسئلہ پوشیدہ ہے۔ اگر سود اور سرمائے کے باہمی رشتے کے سارے واقعی حقائق مع اپنی تمام بنیادی خصوصیات کے مکمل تشریح و توضیح کے ساتھ پیش کر دیئے جائیں تو یہ مسئلہ حل ہو جائیگا۔ لیکن اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ تشریح و توضیح گیرائی اور گہرائی دونوں کے اعتبار سے مکمل ہو۔ گیرائی کے اعتبار سے اس حد تک مکمل کہ سود کی ساری صورتوں اور قسموں کی وضاحت ہو جائے۔ گہرائی کے لحاظ سے اتنی مکمل کہ درمیان میں کہیں ٹوٹے بغیر معاشیاتی تحقیق کی انتہائی حدوں یا دوسرے الفاظ میں ان آخری، سادہ اور مسلمہ حقائق تک پہنچ جائے جن سے آگے معاشیاتی تشریح کا قدم نہیں بڑھتا، اور جو اگرچہ معاشیات کی بنیاد ہیں تاہم انھیں ثابت کرنے کا دعویٰ معاشیات نے کبھی نہیں کیا۔ یہ وہ حقائق ہیں جن کی تشریح کی ذمہ داری متعلقہ علوم و فنون بالخصوص نفسیات اور نیچرل سائنس کے سر عائد ہوتی ہے۔

سود کے نظری مسئلے اور سیاسی نیز معاشرتی مسئلے کا باہمی فرق۔ دونوں کی خصوصیات یہ نہایت ضروری ہے کہ سود کے نظری مسئلے کو اس کے معاشرتی اور سیاسی مسئلے سے نہایت احتیاط کے ساتھ علیحدہ کر کے دونوں کے باہمی فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے۔ نظری مسئلے کی بحث کا محور یہ ہے کہ سرمایے پر سود کیوں لیا دیا جاتا ہے؟ معاشرتی اور سیاسی مسئلے کی توجہ کا مرکز یہ ہے کہ سرمائے پر سود لینا دینا چاہئے یا نہیں؟ سود کا لین دین عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق ہے یا نہیں اور اسے معقول، مفید اور اچھا قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ اسے برقرار رکھنا چاہئے یا اس میں بعض مناسب

تبدیلیاں کردی جائیں یا سرے سے اسے ختم کردیا جائے؟ نظری مسئلے کا تمام تر واسطہ سود کے صرف اسباب و علل سے ہے لیکن معاشرتی اور سیاسی مسئلے کا تعلق خاص طور پر اس کے اثرات اور نتائج سے ہے۔ نظری مسئلے کو صرف حقیقت اور واقعے سے سروکار ہے، لیکن معاشرتی اور سیاسی مسئلے کی اولین اور بیشتر توجہ اس طرف ہے کہ قرینِ مصلحت اور قابلِ عمل کیا امر ہے۔

جس طرح یہ دونوں مسئلے اپنی ماہیت کے اعتبار سے باہم مختلف ہیں اسی طرح ان دونوں کے بارے میں استعمال ہونے والے دلائل بھی اپنی نوعیت اور حد بندیوں کے لحاظ سے ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ ہیں۔ ایک صورت میں استدلال کا تعلق صرف حقیقت اور واقعے کی مطابقت اور عدم مطابقت سے ہے اور دوسری صورت میں اکثر و بیشتر مصالح سے۔ جہاں تک سود کے اسباب و علل کا تعلق ہے، اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے اور اگر فکر و نظر کے اصولوں کو صحیح طور پر استعمال کیا گیا ہے تو اس جواب کی سچائی کے آگے سب کو سرِ تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ لیکن یہ بات کہ سودی لین دین عدل و انصاف کے تقاضوں کے مطابق، معقول اور فائدہ مند ہے یا نہیں، لازمی طور سے بڑی حد تک ایک اخلاقی مسئلہ رہے گا۔ اس مسئلے پر انتہائی اطمینان بخش اور فیصلہ کن دلائل پر مشتمل گفتگو چاہے مخالفانہ نقطۂ نظر رکھنے والے کتنے ہی لوگوں کا دل جیت لے تاہم وہ ہر ہر شخص کے خیالات میں تبدیلی لانے میں کبھی کامیاب نہ ہوگی۔ مثال کے طور پر فرض کیجئے کہ نہایت محکم دلائل کے ذریعہ یہ ثابت کردیا جائے کہ اس بات کا ہر امکان موجود ہے کہ سود کے انسداد کا فوری نتیجہ قوم کی مادی خوشحالی کے روبہ زوال ہوجانے کی صورت میں نکلے گا تب بھی اس شخص کی میزانِ عقل میں اس دلیل کا سرے سے کوئی وزن نہ ہوگا جو اپنے کسی مخصوص معیار سے چیزوں کو ناپتا تولتا ہے اور جو مادی خوش حالی کو اولین اور اصل اہمیت دینے پر آمادہ نہیں۔ چاہے اس کی بناء یہی امر کیوں نہ ہو کہ آخرت کی ابدی زندگی کے مقابلے میں یہ دُنیوی زندگی ایک لمحے کے برابر بھی وقعت نہیں رکھتی اور سود کے ذریعہ حاصل ہونے والی مادی دولت اس کے اخروی اور ابدی منتہیٰ اور مقصود کے حصول پر تباہ کن اثرات ڈالے گی۔

دونوں میں عدم تمیز کے خطرات اور اس کے عام نتائج

مآل اندیشی کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان دونوں مسئلوں کو، جو اصولی طور پر ایک دوسرے سے مذکورہ حد تک مختلف ہیں، سائنٹفک تلاش و تحقیق کے دوران ایک دوسرے سے بالکل جدا رکھیں۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان دونوں کا آپس میں بڑا قریبی تعلق ہے، اور حقیقت تو یہ ہے کہ

مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے کا صحیح فیصلہ کرنے کے لئے کہ کیا سود کوئی اچھی چیز ہو سکتی ہے؟ اس سے بہتر کوئی اور طریقہ نہیں ہو سکتا کہ ہمیں ان اسباب و علل کا حقیقی علم ہو جو سود کو وجود میں لانے کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن اس بات کا ہمیں بہرحال خیال رکھنا چاہئے کہ ان دونوں کا یہ ربط باہمی ہمیں صرف نتائج تک پہنچنے کا حق عطا کرتا ہے نہ کہ دونوں کی تلاش و تحقیق میں خلط ملط کرنے کی سندِ جواز۔

واقعہ یہ ہے کہ ان دونوں کی تحقیق و تفتیش کو باہم گڈمڈ کرنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ متعدد وجوہ سے دونوں میں سے ہر ایک مسئلے کا صحیح حل خطرے میں پڑ جائے گا۔ معاشرتی اور سیاسی مسئلے پر سوچتے وقت فطری طور سے ہر قسم کی خواہشات، رجحانات اور جذبات اپنا کام کریں گے۔ اب اگر دونوں مسئلوں کو بیک وقت حل کرنے کی کوشش کی جائے گی تو یہ ساری چیزیں بلا کسی روک ٹوک کے تحقیق کے نظری حصے میں داخل ہو جائیں گی اور ان کے اس جز میں داخلے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنی اس وقتی اہمیت کی بناء پر جو انھیں اپنے اصل مقام پر حاصل ہے، فیصلے کی ترازو کے ایک پلڑے میں اپنا وزن ڈال کر اسے جھکا دیں گی، اور کچھ بعید نہیں کہ یہ جھکنے والا پلڑا وہی ہو جو اس صورت میں اوپر اُٹھ جاتا جب کہ اس میں اصولِ استدلال کے علاوہ اور کچھ نہ رکھا گیا ہوتا۔ ایک پرانی اور سچی کہاوت ہے کہ جس چیز کے ماننے کو آدمی کا دل چاہتا ہو اسے وہ بڑی آسانی سے مان لیتا ہے۔ اگر سود کے نظری مسئلے کے بارے میں ہمارا فیصلہ غلط طور پر متاثر ہو گیا تو فطری بات ہے کہ اس کا ردِعمل ہوگا اور عملی اور سیاسی مسئلے پر فیصلہ دیتے وقت ہم کسی ایک پہلو کو بے دلیل مرجح قرار دے دینے کے خطرے میں مبتلا ہو جائیں گے۔

اِس طرح کی باتوں کا لحاظ رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ فی نفسہٖ صحیح اور معقول دلائل کو غلط طور پر استعمال کرنے کا خطرہ مستقل طور پر موجود ہے۔ وہ شخص جو ان دونوں مسئلوں کو گڈمڈ کرتا ہے یا ان دونوں میں تمیز نہ کرتے ہوئے ایک کو دوسرا سمجھنے کی غلطی میں مبتلا ہو جاتا ہے اور اس غلط طریقہ سے معاملے کا جائزہ لینے کے بعد دونوں کے بارے میں ایک ہی رائے قائم کر لیتا ہے اس کے لئے ہر وقت یہ خطرہ موجود ہے کہ وہ دلائل مذکورہ دونوں نوعوں کو بھی باہم گڈمڈ کر ڈالے اور نتیجے کے طور پر اس کا مجموعی فیصلہ بھی ان دونوں سے متاثر ہو جائے۔ وہ سود کے اسباب و علل کے بارے میں اپنے فیصلے کی باگ ڈور کسی نہ کسی حد تک مصالح کے حوالے کرنے پر مجبور ہو جائے گا اور یہ قطعی طور پر ایک غلط حرکت ہوگی۔ اسی طرح سود پر بحیثیت ایک ادارے کے بحث کرتے وقت اس کا فیصلہ ضرور کسی حد تک خالص نظری رعایتوں سے متاثر ہو جائے گا۔

اور اس طرزِ عمل کے بارے میں جو بات کم سے کم کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے نتائج غلط برآمد ہونے کے امکانات ہیں۔ مثال کے طور پر اگر دونوں مسئلوں کو خلط ملط کردیا جائے تو ایک ایسا شخص جو اس بات کا قائل ہے کہ سود قومی پیداوار میں اضافے کا سبب ہوتا ہے سود کے ایسے نظریئے کی طرف باسانی مائل ہوجائے گا جس کی رو سے سود کا سبب وجود سرمائے کی پیداواری قوت قرار پائے۔ برخلاف اس کے یہ بھی ممکن ہے کہ نظری طور سے کوئی شخص سود کا اصل منبع مزدور کے استحصال کو قرار دے جو کہ سرمائے اور محنت کے باہمی مقابلے کی بنا پر ممکن ہوا کرتا ہے۔ اور اس بناء پر بغیر کسی مزید کاوش کے سود کے ادارے کو ملعون قرار دے اور اس کے انسداد کی حمایت کرے۔ دونوں یکساں طور پر غیر منطقی ہیں۔ یہ بات کہ سود کا وجود ایسے امور کا باعث ہوتا ہے جو کسی قوم کی اقتصادی پیداوار کے لئے فائدہ مند یا نقصان رساں ہوسکتے ہیں اس امر سے قطعاً غیر متعلق ہے کہ سود کے وجود کا سبب کیا ہے۔ اسی طرح سود کے سرچشمے اور سبب وجود کا علم فی حد ذاتہ سود کو برقرار رکھنے یا اسے ختم کردینے کے بارے میں فیصلہ کرنے کا کوئی مواد ہمارے لئے فراہم نہیں کرتا۔ سود کا سرچشمہ کچھ بھی کیوں نہ ہو اور وہ سرچشمہ تھوڑا بہت گدلا بھی کیوں نہ ہو تاہم اس کو ختم کردینے کے کسی فیصلے کا حق ہمیں اس وقت تک نہیں پہنچتا جب تک کہ اس فیصلے کی بنیاد یہ امر نہ ہو کہ اس طرح عوام الناس کے حقیقی مفادات پر کوئی خوشگوار اثر پڑے گا۔

اگرچہ جیسا کہ بتایا گیا مآل اندیشی کا تقاضا یہی ہے کہ اقتصادی نقطۂ نظر سے گفتگو کرتے وقت ان دو مختلف مسئلوں کو جدا جدا رکھا جائے تاہم بہت سے مصنفین نے اس طرف سے لاپروائی برتی ہے۔ یہ چیز اگرچہ بہت سی غلطیوں، غلط فہمیوں اور تعصبات کا باعث بنی ہے تاہم ہمیں اس سے شاکی ہونے کا بہت کم حق حاصل ہے کیوں کہ سود کا عملی پہلو ہی وہ چیز ہے جو اس کے نظری رخ اور سائنٹفک تحقیق کو ہمارے سامنے لایا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اس خلطِ مبحث کا لازمی نتیجہ یہ ہوا ہے کہ نظری مسئلے کی تشریحات و توجیہات ایسے ماحول میں کی گئیں جو حقیقت تک رسائی کے لئے زیادہ سازگار نہ تھا تاہم یہ واقعہ ہے کہ اس خلطِ مبحث کے بغیر بہت سے قابل مصنفین سرے سے اس مسئلے کی تحقیق کی طرف متوجہ ہی نہ ہوئے ہوتے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ ماضی کے ان تجربات سے ہم مستقبل میں فائدہ اٹھائیں۔

ہمارا مقصد: نظری مسئلے کی تنقیدی تاریخ

جس کاوش تک ہم نے اپنے آپ کو بالقصد محدود رکھا ہے اور جو آئندہ اوراق میں آپ کو ملے گی، وہ صرف سود کے نظری مسئلے کی ایک تنقیدی تاریخ کی پیش کش ہے۔ ہماری تمام تر جدوجہد یہ ہوگی کہ سود کی حقیقت کی تعیین اور اس کے سرچشمے کی تلاش کے لئے جو سائنٹفک کاوشیں کی گئی ہیں اُن کا دہ

صحیح مقام متعین کردیا جائے جو تاریخی ارتقاء میں انھیں حاصل ہے اور مذکورہ حقیقت اور سرچشمے کے بارے میں جو مختلف خیالات پیش کئے گئے ہیں اُن کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ جہاں تک ان خیالات کا تعلق ہے جو سود کے منصفانہ فائدہ مند اور اچھا ہونے نہ ہونے کے بارے میں پیش کئے گئے ہیں وہ میرے اس مقالے میں اسی حد تک بار پائیں گے جو ان کے اس نظری مواد تک رسائی کے لئے ناگزیر ہے جس پر وہ مشتمل ہیں۔

مبحث کی اس تحدید کے باوجود تنقیدی تاریخ کے مواد کی کوئی کمی، خواہ وہ تاریخی حصے سے متعلق ہو یا تنقیدی حصے سے، روا نہ رکھی جائے گی۔ سود کے موضوع پر ایک پورا لٹریچر ملتا ہے، اپنے حجم کے اعتبار سے ملکی اقتصادیات کا کوئی دوسرا شعبہ مشکل ہی سے اس لٹریچر کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتا ہے اور خیالات کے تنوع کے لحاظ سے تو مقابلے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دو نہیں بلکہ ایک درجن کے قریب سود کے نظریات ماہرینِ اقتصادیات کی اس گہری دل چسپی کا بیّن ثبوت ہیں جو انھوں نے اس مسئلے کی تحقیق میں ظاہر کی ہے۔

یہ شبہ بے بنیاد نہیں کہ ان کاوشوں میں جتنی سرگرمی کا اظہار کیا گیا، اس حد تک وہ کامیاب نہ ہو سکیں۔ یہ حقیقت ہے کہ سود کی حقیقت اور اس کے سرچشمے کے بارے میں مختلف قسم کے جتنے بھی خیالات پیش کئے گئے ان میں سے کسی کو بھی ایسی متفقہ قبولیت حاصل نہ ہوئی جس کے بعد اختلافات کے دروازے بند ہو جاتے۔ توقع کے عین مطابق ان میں سے ہر نظریے کے پرستاروں کا ایک چھوٹا یا بڑا حلقہ تھا جو دل کی پوری گہرائی سے اس پر یقین رکھتا تھا لیکن ان میں سے ہر نظریے میں کوئی نہ کوئی ایسا خلا ضرور باقی رہ گیا جو بالآخر اسے ایک مکمل اور تشفی بخش نظریہ بننے سے مانع ثابت ہوا۔ حد یہ کہ وہ نظریات بھی جن کے پیرو نہایت کم مایہ اقلیت میں رہے اس قدر سخت جان ثابت ہوئے کہ معدوم نہ ہو سکے۔ چنانچہ اس وقت سود کے نظریے کی حالت یہ ہے کہ وہ ایسی متناقض اور متضاد آراء کا مجموعہ ہے جن میں سے کوئی رائے نہ باقی سب پر مکمل فتح حاصل کرنے کی سکت رکھتی ہے اور نہ اپنی کامل شکست تسلیم کرنے پر آمادہ ہے۔ ان رایوں کی تعداد کی کثرت ہی ایک منصف مزاج سوچنے والے پر یہ بات واضح کر دیتی ہے کہ ان میں غلطیاں کس کثرت سے موجود ہوں گی۔

مجھے توقع ہے کہ آئندہ صفحات ان پراگندہ اور منتشر نظریات کو کسی مرکز کے قریب لانے میں مددگار ثابت ہو سکیں گے۔

ابتدائی تعریفات

سرمایہ: پیدا کردہ ذرائع اکتساب دولت کا ایک مرکب	اصل مبحث پر آنے سے پہلے میں ضروری سمجھتا ہوں کہ اپنے قارئین پر

اُن بعض تصورات اور امتیازات کو واضح کردوں جن سے آگے بار بار واسطہ پڑے گا۔ میں اس تنقیدی جائزے کے دوران لفظ "سرمایہ" کے ان بے شمار مفاہیم میں سے جو ہمارے اس علم کی بدنصیب اور ناہموار اصطلاحات میں اسے پہنائے جاتے رہے ہیں، اپنے آپ کو صرف اس مفہوم تک محدود رکھوں گا جس کی رو سے سرمائے کا مطلب پیدا کردہ ذرائع اکتساب وتملک کے ایک مرکب[1] سے ہوتا ہے۔ یعنی اموال (GOODS) کا وہ مرکب جس کے وجود کی ابتدا پیدا آوری کے کسی سابقہ عمل کے دوران ہوئی، اور جس کا آخری مقصد فوری صَرف نہیں بلکہ جسے مزید اموال کے حصول کا ذریعہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس طرح فوری صَرف کی اشیاء اور زمین ہمارے سرمائے کے نظریئے سے خارج ہے۔

مصالح کی بنیاد پر دو وجہ سے اس تعریف کو میں نے ترجیح دی ہے، اول تو یہ کہ اس تعریف کو مان کر کم از کم جہاں تک اصطلاحات کا تعلق ہے ہم اُن مصنّفوں کی اکثریت کے ساتھ کسی حد تک توافق برقرار رکھ سکیں گے جن کے خیالات پیش کرنا ہمارے لئے آئندہ ضروری ہوگا۔ دوسرے یہ کہ سرمائے کے تصور کی یہ تحدید اس مسئلے کی حدود کو، جسے ہم طے کرنے جارہے ہیں، صحیح صحیح واضح کردیتا ہے۔ حاصلِ زمین کے نظریئے پر گفتگو ہمارے دائرۂ بحث سے خارج ہے۔ ہمیں دولت کے صرف اس اکتساب وتملک کی نظری تشریح کرنا ہے جو زمین کو خارج کرتے ہوئے اموال کے مختلف مرکبوں سے حاصل ہوتا ہے۔ سرمائے کے نظریے کے زیادہ مکمل ارتقاء کو میں کسی دوسرے موقع کے لئے اٹھا رکھتا ہوں۔

قومی اور انفرادی سرمائے کا فرق سرمائے کے اس عمومی تصور کے اندر رہتے ہوئے دو قسم کے مشہور اور قابلِ ذکر اختلافات ہیں۔ ایک تو سرمائے کا قومی تصور ہے جو اقتصادی اکتساب وتملک کے صرف قومی ذرائع پر مشتمل ہے۔ دوسرا سرمائے کا انفرادی تصور ہے جس میں ہر وہ چیز شامل ہے جو کسی فرد کے ہاتھوں میں اقتصادی اکتساب وتملک کا کوئی ذریعہ بن سکتی ہے یعنی وہ اموال جن کے ذریعہ سے ایک فرد اپنی ذات کے لئے دولت حاصل کرتا ہے چاہے وہ اموال قومی اقتصادیات کے نقطۂ نظر سے اکتساب وتملک کے ذرائع ہوں یا انتفاع کے اور ان کا مقصد چاہے پیدا آوری ہو یا صَرف۔ اس طرح مثال کے طور پر ایک کتب خانے کی کتابیں سرمائے کے انفرادی تصور کے تحت آئیں گی۔ قومی تصور کے لحاظ سے ان پر سرمائے کا اطلاق نہ کیا جائے گا۔ اگر ہم فوری صَرف کی بعض ان چیزوں کو مستثنیٰ قرار دے دیں جو دوسرے ملکوں کو سود پر دی جاتی ہیں تو سرمائے کے قومی تصور میں پیدا آوری کے وہ سارے ذرائع اکتساب وتملک شامل ہوجائیں گے جو کسی ملک کی ملکیت میں داخل ہیں۔ آئندہ اوراق میں ہمارا واسطہ اکثر و بیشتر سرمائے کے قومی تصور سے رہے گا۔ اور جب بھی ہم مطلق سرمائے کے لفظ کو استعمال کریں گے ہمارے

---

[1] "A COMPLEX OF PRODUCED MEANS OF ACQUISITION"

پیش نظر یہی مفہوم ہوگا۔

مجموعی اور خالص سود کا فرق | سرمائے سے جو آمدنی حاصل ہوتی ہے اسے جرمن زبان میں بعض اوقات "سرمائے کا کرایہ" (KAPITAL ZINS) کہا جاتا ہے۔ ہم اسے صرف سود (یا ربا) کہیں گے۔

سود بہت سی مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

سب سے پہلے ہمیں مجموعی (GROSS) اور خالص (NET) سود کے فرق کو سمجھ لینا چاہیے۔ مجموعی سود کا لفظ بہت سی مختلف النوع آمدنیوں کو ظاہر کرتا ہے جو صرف ظاہر بیں نگاہ کو ایک وحدت معلوم ہوتی ہیں۔ یہ چیز اور سرمائے کی کھپت کے نتیجے میں مجموعی منافعہ دونوں ایک ہی چیز ہیں، اور یہ مجموعی منافعہ عام طور سے حقیقی سود کے علاوہ مزید کئی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ مثلاً خرچ شدہ سرمائے کی اصل کا بدل، ہر قسم کے جاری اخراجات کے معاوضے، مرمت کے مصارف، خطرے کے معاوضے وغیرہ۔ اس طرح وہ اجرت یا کرایہ جو مالک مکان کو کرائے پر مکان دینے سے ملے، مجموعی سود ہے، اگر ہم اس میں لگائے ہوئے سرمائے کی واقعی آمدنی جاننا چاہیں تو ہمیں اس مجموعی آمدنی میں سے گھر کو ٹھیک رکھنے اور اس کی مرمت کے جاری اخراجات کو ایک خاص تناسب سے منہا کر دینا چاہیے۔ اس کے مقابلے میں خالص سود سرمائے کی وہ واقعی آمدنی ہے جو ان مختلف النوع عناصر کو مجموعی سود میں سے منہا کرنے کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ قدرتی طور پر سود کے نظریئے کا اصل واسطہ خالص سود کی تشریح و توضیح سے ہے۔

طبعی ربا اور ربا العقد یا ربا القرض کا فرق | اس کے علاوہ طبعی ربا (NATURAL INTEREST) اور ربا العقد یا ربا القرض (CONTRACT OR LOAN INTEREST) کے فرق کو بھی سمجھ لینا چاہیے۔ اس شخص کے لئے جو سرمائے کو پیدا آور اغراض کے لئے کھپاتا ہے اس سرمائے کی افادیت کی بنا یہ امر ہوتا ہے کہ عموماً وہ مجموعی پیدا آوری جو سرمائے کی مدد سے حاصل ہوتی ہے۔ اصولاً ان اموال کی مجموعی مالیت سے زیادہ مالیت رکھتی ہے جو پیدا آوری کے عمل کے دوران خرچ ہوئے ہیں مالیت میں یہ اضافہ ہی سرمائے کا منافعہ ہے، ہم اسے طبعی ربا کے لفظ سے یاد کریں گے۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سرمائے کا مالک اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ طبعی ربا کے حصول کے امکانی مواقع کو ترک کر کے ایک مقررہ معاوضے پر سرمائے کا عارضی استعمال کسی دوسرے شخص کے سپرد کر دے۔ اس معاوضے کو عوام کی زبان میں مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے۔ اسے کبھی اجرت (HIRE) کہتے ہیں اور کبھی کرایہ (RENT) بشرطیکہ سپرد کردہ سرمایہ

پائیدار اور قائم رہنے والے اموال پر مشتمل ہو۔ لیکن اگر سرمایہ ضائع ہونے والے اور ناپائدار اموال پر مشتمل ہو تو اس صورت میں اسے عام طور پر سود (INTEREST) کہتے ہیں۔ معاوضوں کی ان سب قسموں کو بڑی آسانی کے ساتھ ربا العقد یا ربا القرض کے عنوان کے تحت رکھا جا سکتا ہے۔

اگرچہ ربا القرض کے تصور میں کوئی پیچیدگی نہیں لیکن طبعی ربا کا تصور تفصیلی تعریف کا محتاج ہے۔

سود اور کاروبار چلانے والے کے منافع میں فرق

اس تمام منافعے کو جو کسی کاروبار چلانے والے (UNDERTAKER) کو پیداوار کے کسی عمل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے صرف سرمائے کا ثمرہ سمجھنا بجا طور پر محلِ نظر قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ یقینی بات ہے کہ اگر کاروبار چلانے والے نے خود اپنے کاروبار میں بحیثیت ایک کارکن کے حصہ لیا ہے تو اس پر مذکورہ بالا اعتراض کرنا بے جا ہوگا۔ اس صورت میں یہ بالکل واضح ہے کہ منافعے کا ایک حصہ کاروبار چلانے والے کے اس کام کی اجرت ہے جو اس نے ذاتی طور پر سرانجام دیا ہے۔ لیکن اگر وہ پیداآوری کے اس سلسلے میں ذاتی طور پر حصہ نہیں بھی لیتا ہے تب بھی ذہنی طور پر اس کی نگرانی کرنے کی صورت میں ذاتی جدوجہد کا کچھ نہ کچھ حصہ وہ اس کاروبار میں ضرور صرف کرتا ہے، مثال کے طور پر کاروبار کا منصوبہ بنانے یا آخری درجے میں اپنے اس ارادے کے ذریعے جو کسی خاص کاروبار میں اپنے پیداواری ذرائع لگانے کا باعث ہوا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس صورت میں کاروبار کے ذریعے جو مجموعی منافعہ ہوا اس کے دونوں حصوں میں باہم کچھ فرق کرنا چاہیے یا نہیں، یعنی ایک وہ حصہ جسے کھپائے ہوئے سرمائے کا نتیجہ سمجھا جائے اور دوسرا وہ جو کاروبار چلانے والے کی جدوجہد کا ثمرہ قرار دیا جائے۔

اس بارے میں ماہرینِ معاشیات مختلف الرائے ہیں۔ ان کی اکثریت ان دونوں میں امتیاز کی قائل ہے۔ پیداآور جدوجہد سے جو مجموعی منافعہ حاصل ہوا ہے اس کے ایک حصے کو وہ سرمائے کا منافعہ سمجھتے ہیں اور دوسرے حصے کو کاروبار چلانے کا منافعہ، یہ صحیح ہے کہ انفرادی طور پر ہر معاملے میں ہم ریاضی کی سی قطعیت کے ساتھ اس بات کا تعین نہیں کر سکتے کہ اس مجموعی منافعے میں معروضی عامل یعنی سرمائے کا کتنا حصہ ہے اور شخصی عامل یعنی کاروبار چلانے والے کی جدوجہد کا کتنا۔ تاہم کرتے یہ ہیں کہ خارج سے ایک میزان فراہم کرکے حساب لگا کر ہم منافعے کے دو حصے کر دیتے ہیں۔ ہم اس بات کا پتہ چلاتے ہیں کہ دوسرے حالات میں سرمائے کی ایک مقررہ مقدار سے کتنا منافعہ حاصل ہوتا۔ اس کے معلوم کرنے کا سیدھا سادا طریقہ یہ ہے کہ سرمائے کا ایک مکمل طور پر محفوظ قرضہ عام طور سے سود کی کس شرح کو حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے بعد کاروبار

کے مجموعی منافعے میں وہ رقم جو اس میں لگائے ہوئے سرمائے پر سود کی اس عام شرح کی ادائیگی کے لئے کافی ہو سرمایے میں سے منہا کر دی جاتی ہے۔ باقی رقم کو کاروبار چلانے والے کی جدوجہد کا ثمرہ قرار دیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر ایک کاروبار جس میں ایک لاکھ پونڈ کا سرمایہ لگا ہوا ہے نو ہزار پونڈ سالانہ کا فائدہ حاصل ہوتا ہے تو اگر سود کی عمومی شرح پانچ فی صد ہے تو اس صورت میں پانچ ہزار پونڈ کو سرمایے کا منافعہ سمجھا جائے گا اور باقی چار ہزار پونڈ کو کاروبار چلانے والے کا منافعہ

دوسری طرف ایسے لوگوں کی بھی کمی نہیں ہے، خصوصاً نو عمر ماہرین معاشیات کے حلقے میں، جن کا خیال یہ ہے کہ اس طرح کی تفریق قابلِ قبول نہیں اور کاروبار چلانے والے کا اور سرمایے کا منافعہ ایک ہی چیز ہے۔

کاروبار چلانے والے کے منافعے کا مسئلہ اپنی جگہ خود نہایت پیچیدہ اور ایک مستقل بحث کا موضوع | ہمارا موضوعِ بحث صرف اصل رہا ہے | ہے، لیکن ہمارے خصوصی موضوع یعنی سود کے مسئلے سے متعلق مشکلات خود اپنی جگہ اتنی سخت اور زیادہ ہیں کہ میں ایک اور مسئلہ اٹھا کر ان میں مزید دقتوں کا اضافہ نہیں کرنا چاہتا۔ میں جان بوجھ کر اس طرح کی تحقیق میں پڑنے یا اس کے بارے میں کوئی فیصلہ دینے سے احتراز کروں گا جو کاروبار چلانے والے کے منافعے سے متعلق ہو، میں صرف اس چیز کو سود (INTEREST) قرار دوں گا جس کا سود ہونا ہر آدمی کو تسلیم ہے یعنی ربا العقد بتمامہ (مگر ظاہر ہے کہ صرف خالص سود کی حد تک) اور کاروبار چلانے (UNDERTAKING) کے طبعی منافعے ("NATURAL" PROFIT) کا صرف وہ حصہ جو سود کی اس شرح کو ظاہر کرتا ہے جو کاروبار میں لگے ہوئے سرمایے پر عام طور سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ یہ مسئلہ کہ کاروبار چلانے والے کا نام نہاد منافعہ سرمایے کا منافعہ ہے یا نہیں، میں قصداً ناطے شدہ چھوڑے دیتا ہوں۔ خوش قسمتی سے حالات بھی ایسے ہیں کہ اس سے صرفِ نظر کرنے سے ہماری تحقیق پر کسی قسم کے برے اثرات مترتب نہ ہوں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سود کا عام مسئلہ ان مباحث پر مشتمل ہے جن کا سود ہونا سب کو تسلیم ہے اور جو اس مسئلے کی ساری بنیادی خصوصیات اپنے اندر رکھتے ہیں، چنانچہ اس طرح یہ ممکن ہے کہ ہم اس بات کو پہلے سے طے کئے بغیر کہ ان دونوں منافعوں کے درمیان مابہ الامتیاز کیا چیز ہے، پورے اطمینان اور تیقن کے ساتھ سود کی حقیقت اور اس کے سرچشمے کے بارے میں تحقیق کر سکتے ہیں۔

مذکورہ چند باتوں کے پیش کرنے سے ہمارا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ ہم نے سرمائے کے اصول و مبادی کے بارے میں کوئی پہلو تشنۂ تحقیق نہیں چھوڑا ہے یا اس کے بارے میں تمام امور کو غایت صحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ ہماری کوشش صرف اتنی تھی کہ ممکن حد تک ایجاز و اختصار سے کام لیتے ہوئے ایک ایسا مفید اور محکم نظامِ اصطلاح فراہم کر دیا جائے جس کی بناء پر اس کتاب کے تنقیدی اور تاریخی حصے کو سمجھنے کے بارے میں ہمارا باہم اتفاق ہو سکے۔ (باقی آئندہ)

خلفائے راشدین اور اجتہاد و تشریع

جناب ڈاکٹر خورشید احمد فارق صاحب صدر شعبۂ عربی، دہلی یونیورسٹی

(۲)

(۱۵) رسول اللہ ؐ نے مدینہ سے اسّی میل مشرق میں جہاد کے گھوڑوں کے لئے ایک چراگاہ محفوظ کرلی تھی جس میں عام لوگوں کو چرانے کی اجازت نہ تھی، لیکن عمر فاروق رضؓ نے بڑھتی ہوئی ضرورتوں کے پیشِ نظر مدینہ کے مضافات میں دو مزید چراگاہیں محفوظ کرلیں۔ ایک شَرِف جس میں گھوڑے پالے جاتے تھے اور دوسری رَبذہ جس میں زکوٰۃ کے اونٹ رکھے جاتے تھے۔[۱]

(۱۶) رسول اللہ ؐ کے زمانہ میں نمازِ تراویح باجماعت نہیں پڑھی جاتی تھی، دو یا تین بار انھوں نے تراویح باجماعت پڑھی اور پھر یہ کہہ کر اس کو بند کردیا: أخاف أن یُوجب علیکم۔ مجھے ڈر ہے کہیں یہ نماز تم پر لازم نہ کردی جائے۔[۲] ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں بھی یہ نماز نہیں پڑھی جاتی تھی، لیکن عمر فاروقؓ نے بعض مصالح کے پیشِ نظر نمازِ تراویح باجماعت جاری کردی اور سارے اسلامی قلمرو میں احکامات صادر کردیے کہ رمضان میں یہ نماز باجماعت پڑھی جائے۔[۳]

(۱۷) مدنی قرآن کا ایک قانون ہے کہ یہود و نصاریٰ اگر اسلام قبول کرنے کے لئے تیار نہ ہوں تو ان سے جزیہ وصول کیا جائے۔ لیکن عمر فاروق رضؓ نے میسوپوٹامیہ کے تغلبی عیسائیوں سے جزیہ کی بجائے دو چند زکوٰۃ

---

[۱] فتوح البلدان بلاذری مصر ص ۱۵۔ و معجم البلدان یاقوت مصر ۵/ ۷۱۔ [۲] شرح نہج البلاغۃ مصر ۳/ ۱۸۷۔ [۳] تاریخ عمر بن خطاب۔ ابن جوزی ص ۶۳-۴۶۔

وصول کی عمر فاروق رض کا یہ اجتہاد نہ تو مدنی قرآن کے مطابق تھا نہ عمل رسول اللہ ص سے ہم آہنگ، لیکن اس کی تہ میں ایک مصلحت کارفرما تھی، میسوپوٹامیہ کے یہ تغلبی عیسائی جو بڑے بہادر، خوددار اور مال دار تھے، جزیہ کو عار سمجھتے تھے، ان کا مطالبہ تھا کہ ہم زکوٰۃ کے نام سے ٹیکس دے سکتے ہیں، لیکن جزیہ کے نام سے کچھ نہیں دیں گے۔ انھوں نے دھمکی دی کہ اگر ہم پر جزیہ لگایا گیا تو ہم جلا وطن ہو کر بازنطینی قلمرو میں چلے جائیں گے اور وہاں فوج میں بھرتی ہو کر آپ سے لڑیں گے۔[1]

(۱۸) رسول اللہ ص کی رائے تھی کہ اُمّہات اولاد کو عام کنیزوں کی طرح بیچا جا سکتا ہے، لیکن عمر فاروق رض نے جب دیکھا کہ لوگ اس اجازت سے ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں تو انھوں نے امہات اولاد کو بیچنے کی ممانعت کردی۔[2] مدینہ میں ایک باشعور اور سلیقہ مند جوان تھا جس کی ماں کنیز تھی، یعنی ام ولد، عمر فاروق رض اس کے فہم و ادب سے متاثر تھے، جب جوان کے والد کا انتقال ہوا تو ورثاء نے اس کی ماں کو بیچنے کا اعلان کردیا۔ جوان نے ماں کو خود خرید کر اس کو آزاد کرنے کا ارادہ ظاہر کیا، ورثاء کو اس بات کا علم ہوا تو انھوں نے ماں کی قیمت اتنی بڑھا دی جتنا جوان کا ورثہ میں حصہ تھا۔ اور اس طرح اس کو اپنے متوفی باپ کی میراث سے بالکل محروم کردیا، عمر فاروق رض کو اس واقعہ کی خبر ہوئی تو ان کو بہت غصہ آیا اور انھوں نے امہات اولاد کو بیچنے کی ممانعت کردی اور حکم دیا کہ امہات اولاد یعنی ایسی کنیزوں کو جن کے اپنے مالکوں سے بچے پیدا ہوں نہ تو بیچا جا سکتا ہے نہ ہبہ کیا جا سکتا ہے، نیز یہ کہ مالکوں کے انتقال کے بعد وہ از خود آزاد ہو جائیں گی۔

(۱۹) رسول اللہ ص نے ھجر (بحرین) کے فارسی، یہودی اور نصرانی باشندوں پر جنھوں نے اسلام قبول کرنے سے انکار کردیا تھا جزیہ لگا دیا تھا، جزیہ کی شرح پانچ روپے (ایک دینار) فی کس تھی جس میں سارے بالغ مرد اور عورتیں شامل تھے، عمر فاروق رض کے عہد میں جب بیرونی ممالک فتح ہوئے تو انھوں نے رسول اللہ ص کی شرحِ جزیہ منسوخ کردی اور جزیہ کا ایک بالکل نیا ضابطہ بنایا جس کی رو سے جزیہ کے تین گریڈ تھے: چوبیس ۲۴ روپے سالانہ مال داروں سے، بارہ ۱۲ روپے متوسط طبقہ اور چھ ۶ روپے سالانہ غریبوں سے، اسکے علاوہ انھوں نے جزیہ صرف اُن بالغ مردوں سے وصول کیا جو لڑنے کے لائق تھے، عورتوں، بچوں، بوڑھوں

---

[1] کتاب الاموال قاسم بن سلام ص ۳۱ و ۲۸ و سنن کبریٰ ۹/۲۱۶ - [2] سنن کبریٰ ۱۰/۳۴۲ - ۳۴۸ -

بیماروں اور اپاہجوں کو جزیہ سے مستثنیٰ کر دیا۔[۱]

(۲۰) رسول اللہؐ نے ذوی القربیٰ کا حصہ جو مدنی قرآن کی رو سے خمس کی ایک مد تھا صرف اپنے کنبہ والوں (بنو ہاشم اور بنو مطلب) کے لئے مخصوص کیا تھا، لیکن عمر فاروقؓ نے اس کو سارے قریش کے لئے عام کر دیا۔[۲]

اجتہادِ فاروقی ناسخ عمل ابی بکر صدیقؓ

(۱) ابوبکر صدیقؓ سرکاری آمدنی مرد، عورت، بچہ، آزاد اور غلام سب پر برابر برابر بانٹا کرتے تھے لیکن عمر فاروقؓ نے خلیفہ ہو کر غلاموں کو سرکاری روپے سے بالکل محروم کر دیا اور محاصلِ حکومت کی تقسیم کا ایک بالکل نیا ضابطہ مرتب کیا، جس کی رو سے انھوں نے عربوں کو کئی صنفوں میں بانٹا اور ہر صنف کے لئے الگ الگ گریڈ مقرر کئے مثلاً سب سے بڑا گریڈ پانچ اور چھ ہزار روپے سالانہ کا تھا جو رسول اللہؐ کی بیویوں کے لئے مخصوص تھا۔ ایک گریڈ ڈھائی ہزار کا تھا۔ مجاہدینِ بدر کے لئے، ایک دو ہزار کا مہاجرینِ حبشہ اور مجاہدینِ اُحد کے لئے، ایک ڈیڑھ ہزار کا، ۸ھ سے پہلے کے مہاجروں کے لئے، ایک ہزار کا، فتحِ مکہ کے بعد اسلام لانے والوں کے لئے ایک ڈیڑھ ہزار کا، مہاجرین کی بیویوں کے لئے۔ ایک پچاس روپے کا، نومولود بچوں کے لئے۔[۳]

(۲) ابوبکر صدیقؓ خالد بن ولیدؓ کی بدعنوانیوں کو اتنا سنگین نہیں سمجھتے تھے کہ ان کی وجہ سے خالد کا مرتبہ گھٹایا جاتا۔ لیکن عمر فاروقؓ کی رائے تھی کہ ان بدعنوانیوں کی موجودگی میں خالدؓ کو سالارِ اعلیٰ کے عہدہ پر نہیں رکھا جا سکتا، چنانچہ خلیفہ ہو کر پہلی فرصت میں انھوں نے خالدؓ کا عہدہ گھٹا کر ان کو ابوعبیدہ بن جراحؓ کے ماتحت کر دیا۔

(۳) اس کے باوجود کہ خالد بن ولیدؓ سرکاری آمدنی کا نہ تو کوئی ریکارڈ رکھتے تھے اور نہ خلیفہ کو اس کا حساب دیتے تھے، ابوبکر صدیقؓ نے ان کی عسکری کارگزاریوں کے پیشِ نظر ان سے کوئی مواخذہ نہیں کیا لیکن عمر فاروقؓ نے خالدؓ کی مال و متاع کا چوتھائی حصہ بحق سرکار ضبط کر لیا۔[۴]

(۴) ابوبکر صدیقؓ نے شراب نوشی کی سزا چالیس کوڑے مقرر کی تھی، عمر فاروقؓ کی رائے تھی کہ یہ سزا کم ہے اور اس سے شراب نوشی کی روک تھام نہیں ہو سکتی، لہٰذا خلیفہ ہوتے ہی انھوں نے سزا دو چند یعنی اسّی کوڑے کر دی۔

---

[۱] کتاب الاموال قاسم بن سلام ص ۳۹-۴۰۔ [۲] ایضاً ص ۳۳۳۔ [۳] سنن کبریٰ ۶/۹۶ و فتوح البلدان ص ۴۵۵-۵۸۔
[۴] تاریخ طبری ۴/۲۰۵۔

(۵) ابوبکر صدیق رضؓ نے امہاتِ اولاد کو بیچنے کی اجازت دی تھی، لیکن عمر فاروق رضؓ نے اس کی ممانعت کر دی۔[۱]

(۶) ابوبکر صدیق رضؓ نے چند نجدی لیڈروں کو جو مؤلفۃ القلوب کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے، اُن کی درخواست پر کچھ آراضی عطا کی اور ایک دستاویز لکھ دی، لیکن عمر فاروق رضؓ نے دستاویز پھاڑ ڈالی، اور اس کو نافذ نہ ہونے دیا۔ اُن کی رائے تھی کہ چونکہ نجدی لیڈروں نے ردّہ بغاوت میں شرکت کی تھی اس لئے وہ کسی رعایت کے مستحق نہیں۔[۲]

(۷) ابوبکر صدیق رضؓ نے ضائع شدہ ودیعت کا تاوان نہیں وصول کیا لیکن عمر فاروق رضؓ تاوان وصول کرتے تھے۔[۳]

اب ہم عمر فاروق رضؓ کے ان اجتہادات کی کچھ مثالیں دیں گے جو نصِ قرآنی یا عملِ رسولؐ کے صراحۃً منافی تو نہیں تھے لیکن جن کی سند نہ تو قرآن میں موجود تھی نہ سنّت میں۔

(۱) عمر فاروق رضؓ ہر وقت ہاتھ میں ایک کوڑا رکھتے جس سے لوگوں کو ڈراتے، دھمکاتے اور مارتے، اس کی ایک وجہ تو اُن کی مزاجی درشتی اور شدت پسندی تھی اور دوسرے معاشرہ میں بہت سے جاہل، بے شعور اور اکھڑ لوگ موجود تھے جن کو سختی اور تشدد ہی سے قابو میں رکھا جا سکتا تھا۔ ایک بڑے قریشی نے عمر فاروق رضؓ سے کہا: آپ بہت سخت ہیں، ہمارے ساتھ نرمی سے پیش آیا کیجئے، ہمارے دلوں پر آپ کی ہیبت چھائی ہوئی ہے۔!

عمر فاروقؓ: کیا یہ ظلم ہے؟ قریشی: نہیں تو۔ عمر فاروقؓ: "خدا کرے میری ہیبت تمہارے دلوں میں اور زیادہ بڑھے۔"[۴]

(۲) عمر فاروق رضؓ جب کسی کو سرکاری عہدہ دیتے تو اس کا روپیہ پیسہ اور مال و متاع نوٹ کر لیا کرتے تھے۔[۵] اور اگر سرکاری نوکری کے دوران اُس کی دولت میں کوئی معتد بہ اضافہ پاتے تو اس کو رشوت اور بے ایمانی پر محمول کر کے عہدہ دار کی آدھی دولت بحق سرکار ضبط کر لیتے، ان کے عہد میں ایک نہیں دسیوں ایسے عہدے دار صحابہ کا ذکر ملتا ہے جن کی آدھی دولت انھوں نے ضبط کر لی تھی۔[۶]

(۳) عمر فاروق رضؓ نے تجارتی ٹیکس جاری کیا، حربی تاجروں سے دس فیصد، ذمیوں سے پانچ فیصد اور مسلمانوں سے ڈھائی فیصد۔[۷] رسول اللہؐ یا ابوبکر صدیق رضؓ کے زمانہ میں کوئی ٹیکس نہیں لیا جاتا تھا۔

(۴) عمر فاروق رضؓ ممتاز صحابہ بالخصوص اُن افراد کو جو رسول اللہؐ کے قریبی رشتہ دار ہوتے مفتوحہ علاقوں میں

---

[۱] سنن کبریٰ ۱۰/۳۴۷۔ [۲] اسی طرح کی ایک دوسری مثال دیکھئے تاریخ ردّہ (ندوۃ المصنفین دہلی) ص ۱۴۴-۱۴۵۔
[۳] " ۲۸۹/۷۔ [۴] تاریخ عمر ابن جوزی مصر ص ۱۰۰۔ [۵] ایضاً ص ۸۹۔ [۶] فتوح مصر ابن عبدالحکیم ص ۱۴۶-۱۴۹- و فتوح البلدان بلاذری ص ۳۹۲۔ [۷] کتاب الخراج یحییٰ بن آدم قریشی مصر ص ۱۴۳۔

رہنے بسنے کی اجازت نہ دیتے تھے، ان کو اندیشہ تھا کہ وہ نظر سے اوجھل ہو کر عربوں میں اپنی خلافت کی تحریک چلائیں گے جس کے زیرِ اثر فتنے سر اٹھائیں گے، اور بغاوتیں پیدا ہوں گی اور حکومت کی سالمیت خطرہ میں پڑ جائے گی۔[1]

(۵) عمر فاروقؓ جب کوئی گورنر مقرر کرتے تو اس کو تاکید کر دیتے کہ تم نہ تو ترکی گھوڑے پر سوار ہوگے، نہ عمدہ غذا کھاؤ گے اور نہ اچھا کپڑا پہنو گے،[2] اس طرح کی پابندیاں نہ رسول اللہؐ نے لگائی تھیں نہ ابوبکر صدیقؓ نے۔

اب ہم عثمان غنیؓ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان کے اجتہادات کی کچھ ایسی مثالیں پیش کریں گے جو عمر فاروقؓ یا ابوبکر صدیقؓ یا رسول اللہؐ کے اجتہاد اور عمل سے مختلف تھے۔

(۱) عمر فاروقؓ معاملاتِ حکومت میں سخت گیر، متشدد اور روکھے تھے،[3] عثمان غنیؓ کا عمل نرمی، رواداری اور خوش اخلاقی پر تھا۔

(۲) عمر فاروقؓ جب گھر سے نکلتے تو ان کے ہاتھ میں دُرہ ہوتا جس سے وہ لوگوں کو ڈراتے اور مارتے لیکن عثمان غنیؓ نے کبھی دُرہ کو ہاتھ تک نہیں لگایا۔

(۳) عمر فاروقؓ شبہ یا شکایت پر اپنے گورنروں اور حاکموں کی آدھی دولت ضبط کر لیتے تھے لیکن عثمان غنیؓ نے کبھی ایسا نہیں کیا۔

(۴) عثمان غنیؓ ڈیڑھ روپے کی چوری پر ہاتھ کاٹ لیتے تھے لیکن عمر فاروقؓ چار روپے کی چوری تک پر ہاتھ نہیں کٹواتے تھے۔[4]

(۵) عمر فاروقؓ عہدہ دیتے وقت عہدہ دار کا روپیہ پیسہ نوٹ کر لیتے تھے۔[5] اور اگر عہدہ کے دوران اس میں غیر معتدل اضافہ ہوتا تو عہدہ دار کی نصف دولت ضبط کر لیتے تھے، جہاں تک ہمیں معلوم ہے رسول اللہؐ، ابوبکر صدیقؓ یا عثمان غنیؓ نے عہدہ دیتے وقت کسی شخص کی دولت نوٹ نہیں کی تھی۔

(۶) عمر فاروقؓ سمندری خطرہ کی وجہ سے اپنے سالاروں کو بحری فوج کشی کی اجازت نہ دیتے تھے۔ لیکن عثمان غنیؓ نے اس کی اجازت دیدی جس کے زیرِ اثر بحرِ متوسط کے متعدد جزیرے فتح ہوئے۔[6]

---

[1] تاریخ طبری ۵/۱۳۴- وشرح نہج البلاغۃ ۳/۵- [2] ایضاً ۵/۱۲- [3] شرح نہج البلاغۃ ۲/۱۱۴ والامامۃ والسیاسۃ ابن قتیبہ مصر ۲۷

[4] سنن کبریٰ ۸/۲۶۰- [5] تاریخ عمر بن خطاب ابن جوزی ص۸۹- [6] فتوح ابن اعثم کوفی قلمی ورق ۲۰۱ و تاریخ کامل ابن اثیر مصر ۳/۳۹-

(۷) عمر فاروق رضؓ نے شمال مغربی افریقہ (تونس، الجیریا اور مراکش) پر فوج کشی کی ممانعت کردی تھی اور جب گورنر مصر عمرو بن عاص رضؓ نے اُن سے تونس وغیرہ پر حملہ کی اجازت مانگی تو انھوں نے لکھا: افریقہ میں قدم نہ رکھنا، اس ملک کے لوگ کبھی متحد نہیں رہتے، وہاں کا پانی سخت دلی پیدا کرتا ہے، اس کو جو بھی پیے گا، سخت دل ہوجائے گا۔ اس کے باوجود نئے تقاضوں کے پیشِ نظر عثمان غنی رضؓ نے تونس اور الجیریا پر فوج کشی کی اجازت دے دی۔[۱]

(۸) عمر فاروق رضؓ ان قریشی صحابہ کو جو رسول اللہؐ کے رشتہ دار اور امیدوارِ خلافت تھے جیسے علی حیدر رضؓ زبیر بن عوامؓ اور طلحہ بن عبید اللہ رضؓ مفتوحہ علاقوں یا عرب چھاؤنیوں میں جاکر رہنے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ ان کو ڈر تھا کہ یہ لوگ اپنی خلافت کی تحریک چلا کر عربوں میں شورش اور اشتعال پیدا کریں گے لیکن عثمان غنی رضؓ نے کسی قریشی صحابی پر نقل و حرکت کی پابندی نہیں لگائی۔

(۹) عمر فاروق رضؓ نے ذمی عورتوں سے شادی کی ممانعت کردی تھی، لیکن عثمان غنی رضؓ نے اس کی اجازت ہی نہ دی بلکہ خود ایک عیسائی لڑکی نائلہ سے ۲۸ھ میں شادی کی، جب اُن کی عمر ستر سال سے زیادہ تھی۔[۲]

(۱۰) سوائے ام کلثوم بنت علی حیدر رضؓ کے جس کا مہر عمر فاروق رضؓ نے بیس ہزار ادا کیا، اُن کی ہر بیوی کا مہر ڈھائی تین سو روپے سے زیادہ نہ ہوتا تھا، لیکن عثمان غنی رضؓ اپنی مالداری کے باعث بیویوں کا مہر ہزاروں روپے باندھتے تھے۔[۳]

(۱۱) رسول اللہؐ، ابوبکر صدیق رضؓ اور عمر فاروق رضؓ منیٰ میں قصر کرتے تھے یعنی چار رکعتی نماز دو۲ رکعت پڑھتے تھے، لیکن عثمان غنی رضؓ نے ۲۸ھ سے منیٰ میں قصر کرنا چھوڑ دیا تھا۔[۴]

(۱۲) رسول اللہؐ، ابوبکر صدیق رضؓ اور عمر فاروق رضؓ کے زمانہ میں جمعہ کی نماز کے لئے دو۲ ندائیں لگائی جاتی تھیں (اذان و اقامت) لیکن عثمان غنی رضؓ نے وقتی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر ندائے ثالث کا اضافہ کردیا۔[۵]

---

[۱] دیکھئے فتوح مصر ابن عبد الحکم ص ۱۷۳ و فتوح البلدان ص ۲۲۷ و معجم البلدان یاقوت ۱/۳۰۱۔ [۲] اغانی ابو الفرج مصر ۱۵/۷۰، ۷۱۔ [۳] انساب الاشراف بلاذری ۵/۱۳۔ [۴] اس کے اجتہادی عمل کے لئے دیکھئے عثمان غنی رضؓ کے سرکاری خطوط، ندوۃ المصنفین دہلی ص ۷۳-۷۴۔ [۵] اضافہ کے محرکات کا تفصیلی ذکر دیکھئے عثمان غنی رضؓ کے سرکاری خطوط۔ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی ص ۸۳، ۸۴

(۱۴) رسول اللہ حج کے مہینوں میں خود بھی عُمرہ (چھوٹا حج) کرتے تھے اور دوسروں کو بھی اس کی اجازت دیتے تھے، لیکن عثمان غنیؓ نے عمر فاروقؓ کی طرح حج کے ساتھ عُمرہ کرنے کی ممانعت کردی تھی۔[1]

(۱۵) عمر فاروقؓ ترکہ سے بہن کو نصف، ماں کو نصف کا ثلث اور باقی دادا کو دیتے تھے، لیکن عثمان غنیؓ ترکے پانچ حصے کرکے بہن کو تین حصے اور ماں اور دادا کو ایک ایک حصہ دیا کرتے تھے۔[2]

ذیل میں علی حیدرؓ کے اُن اجتہادات کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جو مدنی قرآن کے ضابطوں، رسول اللہؐ کی سنت اور شیخین کے عمل سے مختلف تھے۔

(۱) قرآن میں چور کی سزا قطعِ ید ہے، لیکن علی حیدرؓ بیت المال سے چوری کرنے والے کا نہ تو ہاتھ کاٹتے تھے، اور نہ کوئی دوسری سزا دیتے تھے، اُن کی رائے تھی کہ بیت المال میں ہر مسلمان کا حق ہے چاہے وہ چوری کے ذریعہ ہی کیوں نہ لیا جائے۔[3]

(۲) رسول اللہؐ نے اپنے ساتھیوں کو جو بیویوں کو چھوڑ کر حج یا جہاد کرنے جاتے تھے سفر کے دوران مُتعہ یا عارضی شادی کی اجازت دیدی تھی، پھر بقول بعض جہادِ خیبر کے ایام میں (۷ھ) اور بقول بعض فتحِ مکہ کے بعد یعنی ۸ھ میں، اس رخصت کو منسوخ کردیا تھا، لیکن علی حیدرؓ متعہ کے قائل تھے اور انھوں نے اس کو برقرار رکھا، اُن کا یہ اجتہاد عمر فاروقؓ کے اجتہاد سے بھی متصادم تھا، کیوں کہ مؤخر الذکر نے بتاکید متعہ کی ممانعت کردی تھی اور اِن وعیدی الفاظ میں لوگوں کو متنبہ کردیا تھا: مُتعتان (متعۃُ الحج ومتعۃُ النساء) کانتا علی عھد النبی أنا أنھیٰ عنھما و أُعاقب علیھما۔[4]

(۳) عمر فاروقؓ نے دیت کی شرح پانچ ہزار روپے مقرر کی تھی، لیکن علی حیدرؓ چھ ہزار روپے وصول کرتے تھے۔[5]

(۴) عمر فاروقؓ نے امہات اولاد کو بیچنے کی ممانعت کردی تھی اور اس پر عثمان غنیؓ کے عہد تک عمل ہوا، لیکن علی حیدرؓ نے خلیفہ ہو کر امہات اولاد کو بیچنے کی اجازت دے دی۔[6]

---

[1] سنن کبریٰ ۲۲/۵ - [2] ایضاً ۲۵۲/۶ - [3] سنن کبریٰ ۲۸۲/۸ - [4] شرح نہج البلاغۃ ۱۶۶/۳ -

[5] کتاب الاُم ۱۶۳/۷ - [6] سنن کبریٰ ۳۴۳/۶ و ۳۴۳/۱۰، ۳۴۸ -

(۵) رسول اللہؐ، ابوبکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ پچیس اونٹوں پر بنت مخاض[1] بطور زکوٰۃ لیتے تھے، لیکن علی حیدرؓ پچیس اونٹوں پر پانچ بکریاں وصول کرتے تھے۔[2]

(۶) ابوبکر صدیقؓ سرکاری آمدنی سے غلاموں کو بھی حصّہ دیتے تھے، لیکن علی حیدرؓ کی رائے میں غلام کسی حق کے مستحق نہ تھے۔[3]

(۷) عمر فاروقؓ نے فرقِ مراتب کی بنیاد پر عربوں کو مختلف طبقوں میں بانٹ کر ان کے الگ الگ گریڈ مقرر کر دیئے تھے، لیکن علی حیدرؓ نے فرقِ مراتب کا لحاظ نہیں رکھا اور سب کو یکساں تنخواہیں دیں۔[4]

(۸) عمر فاروقؓ ترکہ سے بہن کو نصف، ماں کو چھٹا اور دادا کو تہائی حصہ دیتے تھے، لیکن علی حیدرؓ ترکہ کے چھ حصّے کرکے بہن کو تین، ماں کو دو اور دادا کو ایک حصہ دیتے تھے۔[5]

(۹) علی حیدرؓ نے حج کے مہینوں میں خود بھی حج اور عُمرہ کیا اور دوسروں کو بھی اس کی اجازت دی، لیکن عمر فاروقؓ اور عثمان غنیؓ دونوں حج کے ساتھ عُمرہ ملانے کے مخالف تھے۔[6]

(۱۰) عمر فاروقؓ میت کی میراث سے بھائیوں کی موجودگی میں دادا کو چھٹا حصہ دیتے تھے، لیکن علی حیدرؓ تہائی حصہ دیتے تھے۔[7] اور ایک قول یہ ہے کہ بھائیوں کی موجودگی میں عمر فاروقؓ دادا کو تہائی حصّہ دیتے تھے اور علی حیدرؓ چھٹا۔

(۱۱) علی حیدرؓ کچا لہسن کھانے کی اجازت نہ دیتے تھے، کیوں کہ اس سے بُو آتی ہے، لیکن رسول اللہؐ ابوبکر صدیقؓ، عمر فاروقؓ یا عثمان غنیؓ نے کچّا لہسن کھانے کی ممانعت نہیں کی تھی۔[8]

(۱۲) علی حیدرؓ حجام کی کمائی ناجائز اور ذلیل (سُحت) قرار دیتے تھے، حالانکہ اُن کے پیش رو خلفاء میں سے کسی کی یہ رائے نہ تھی نہ رسول اللہؐ کی۔[9]

(۱۳) ایک عورت نے جس کو معلوم نہ تھا کہ عدّت کے زمانہ میں شادی ممنوع ہے، عقد کر لیا، عمر فاروقؓ نے شادی منسوخ کر دی، عورت اور اس کے نئے شوہر کے کوڑے مارے اور دونوں کو ہمیشہ کے لئے الگ

---

[1] دوسرے سال میں اونٹ کا بچّہ۔ [2] سنن کبریٰ ۴/۹۲۔ [3] ایضاً ۶/۳۴۳۔ [4] ایضاً ۶/۳۴۴۔
[5] سنن کبریٰ ۶/۲۵۲۔ [6] ایضاً ۵/۲۲۔ [7] ایضاً ۶/۲۴۹۔ [8] کتاب الام ۷/۱۶۳۔ [9] ایضاً ۷/۱۶۲۔

کر دیا اور بطور سزا عورت کا مہر ضبط کر کے غریبوں میں بانٹ دیا، اور ایک قول یہ ہے کہ مہر عورت کو لوٹا دیا۔ اسی طرح کی شادی میں علی حیدرؓ نے میاں بیوی کو الگ کر دیا، لیکن عورت کا مہر ضبط نہیں کیا اور نہ عورت کو عدت گذارنے کے بعد دوسرے شوہر کے ساتھ شادی کرنے سے روکا۔[1]

(۱۴) علی حیدرؓ نے سُراحہ نامی ایک شادی شدہ عورت کو جس نے زناء کی تھی، سو کوڑوں کی سزا دی اور پھر سنگسار بھی کیا حالانکہ اس باب میں مدنی قرآن اور رسول اللہؐ کا حکم یہ تھا کہ شادی شدہ زانیہ کو صرف سنگسار کیا جائے اور کنواری زانیہ کے صرف کوڑے مارے جائیں۔[2]

(۱۵) علی حیدرؓ نے سورج گرہن کی نماز میں پانچ رکعتیں پڑھیں اور چار سجدے کیے حالانکہ رسول اللہؐ چار رکعتیں پڑھتے اور چار سجدے کرتے تھے۔[3]

(۱۶) علی حیدرؓ بدری صحابہ کی نمازِ جنازہ میں کبھی پانچ اور کبھی چھ تکبیریں کہتے تھے حالانکہ رسول اللہؐ صرف چار تکبیریں کہتے تھے۔[4]

(۱۷) اگر کوئی عورت جو اپنے پردیس گئے ہوئے شوہر کی خبرِ موت سُن کر دوسری شادی کر لیتی لیکن بعد میں وہ خبر غلط ثابت ہوتی اور پہلا شوہر واپس آجاتا تو علی حیدرؓ اس عورت کا دوسرا نکاح منسوخ کر دیتے اور اس کو دوسرے شوہر سے طلاق دلوا کر پہلے شوہر کے حوالہ کر دیتے، لیکن عمر فاروقؓ کا مسلک اس سے مختلف تھا، وہ پہلے شوہر کو اختیار دیتے کہ خواہ اپنی بیوی لے لے اور خواہ بیوی کو دوسرے شوہر کی منکوحہ رہنے دے۔[5]

---

[1] سنن کبریٰ ۷/۴۴۱۔ [2] کتاب الام ۷/۱۶۷۔ [3] ایضاً ۷/۱۵۶۔ [4] ایضاً ۷/۱۵۶۔ [5] کتاب الآثار ص ۱۳۱۔

ابوحیان توحیدی کے تنقیدی افکار
(کتاب المقابسات کی روشنی میں)

جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی ایم اے، بی ٹی، ایچ (علیگ)
(لکچرر شعبۂ عربی ونکٹیشور یونیورسٹی آندھرا پردیش)

اگرچہ ابوحیان توحیدی کی شہرت بحیثیتِ ناقد کے نہیں ہے مگر اس کی کتاب "المقابسات" کے مطالعہ سے مجھے محسوس ہوا کہ اس عظیم مفکر کے چند تنقیدی افکار تو اتنے بلند پایہ ہیں کہ ان کی مثال بعد کے ناقدوں کی کتابوں میں بھی نہیں ملتی، اس کی عظمت اس بناء پر اور بڑھ جاتی ہے کہ وہ نظریاتی طرزِ فکر کو جنم دے سکا، جس تک بعد کے لوگ بھی نہ پہونچ سکے، تیسری صدی ہجری عربی تنقید کا ابتدائی دور ہے اور اس دور میں وہ بحیثیتِ ایک مستقل فن کے سامنے آتی ہے۔ ابوحیان توحیدی کا سنہ وفات ۳۸۰ھ ہے۔[1] اس طرح وہ چوتھی صدی ہی میں عام ناقدوں سے ہٹ کر بلندی کے ساتھ بعض اہم ادبی تنقید کے مسائل سے تعرض کرتا ہے، اگرچہ یہ مسائل بہت محدود ہیں ان کی تعداد چار، پانچ موضوعات سے آگے نہیں بڑھتی۔ یہاں ایک بات اور واضح کر دینی ضروری ہے کہ ابوحیان توحیدی کا موضوع تنقید نہیں تھا اور نہ اس نے اپنی کسی کتاب کا موضوع ادبی تنقید بنایا بلکہ جو خیالات اس کے میں پیش کر رہا ہوں وہ اس کی کتاب "المقابسات" میں ضمناً آگئے ہیں۔ ورنہ پوری کتاب فلسفہ، تصوف، کلام اور منطقیانہ بحثوں سے پُر ہے۔ لیکن اس میں جتنی بھی بحثیں ہیں وہ فکر و نظر کیلئے سرمایۂ روشنی فراہم کرتی ہیں، ذہن و عقل کو جلا بھی دیتی ہیں اور صیقل کر کے فکر پر آمادہ بھی کرتی ہیں۔

ابوحیان توحیدی نے شاعری کی افادیت کو بڑے عمیق فکر سے واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ منتہائے شعر

---

[1] بعض مؤرخین نے توحیدی کی وفات ۴۱۳ھ بھی بتائی ہے۔

نفسِ شاعر سے عبارت ہے جو اس کے ذوق و قریحہ پر وارد ہوتا ہے اور وہ اس کی وجہ سے اپنے سینہ میں ایک تلاطم' اور دل میں تموج کی کیفیت محسوس کرتا ہے۔ یہ تموج و تلاطم الفاظ' وزن اور بحر کے قالب میں ذوق کی مدد سے ڈھلتا ہے اور حسب ضرورت غزل' ہجو اور مدح کے لحاظ سے ترتیب پاتا ہے۔ شاعر کی طبیعت اور ذوق کو شعر کی بلندی، ضرب المثل اور تشبیہ کے استعمال' بحروں کے تصرفات اور قوافی کے انتخاب میں دخل ہوتا ہے۔ شعر کا حاصل سامنے ہوتا ہے چھپایا نہیں جاسکتا۔ اس کا نفع عام ہوتا ہے۔[1]

ایک دوسرے موقع پر وہ علمِ بلاغت کی تعریف بڑے اچھے انداز سے کرتا ہے، جس سے محسوس ہوتا ہے کہ ناقد اس پورے ماحول کو پیش کرنا چاہتا ہے ہر بلیغ عبارت جس کی حامل ہوتی ہے۔ صاحبِ فن اس حقیقت سے خوب واقف ہوتا ہے کہ اس کا منتہا کیا ہے؟ اور کہاں اسے توقف کی ضرورت ہے؟ الفاظ کی خوش نمائی، مقاصد کی پاکیزگی، رمز و اشارے کے مواقع، وضاحت و تفصیل کی جگہیں، دلائل کی روشنی، قول کی لطافت، فکر کی نفاست طوالت کا حسن اور اختصار کی عمدگی، حسرت و مسرت کا حسب موقع استعمال اور اس طرز کی بہت سی باتیں ہیں جو ادیب و شاعر کو بلاغت کے زیور سے آراستہ کر دیتی ہیں۔[2]

شعر و ادب کے سلسلہ میں ابوحیان توحیدی ایک بنیادی سوال اُٹھاتا ہے اور پھر اس کا خود ہی جواب دیتا ہے۔ انسانی زندگی میں شعر و ادب کا کیا مقام ہے؟ کیا زندگی اس کے بغیر ممکن ہے؟ ذرا سوچیے کہ یہ سوال اس نے اب سے ایک ہزار سال قبل اٹھایا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ ہاں یہ علوم انسان کے لئے غیر معمولی نفع کا باعث ہیں، علومِ لسان اور بلاغت کا فائدہ انجینیرنگ اور علم ہیئت سے کم نہیں[3] میں نے "الہندسہ" کا ترجمہ انجینیرنگ کیا ہے یہ لفظ جدید عربی میں انجینیرنگ کے لئے استعمال ہوتا ہے اور انجینیر کو "مہندس" کہا جاتا ہے۔

ابوحیان نے ایک جگہ یہ بتایا ہے کہ طوالتِ کلام اور طوالت تحریر میں دو بڑے عیوب موجود ہیں' ایک اس سے فائدۂ کلام ختم ہوجاتا ہے اور دوسرے قاری یا سامع کی عقل پیچیدگی کا شکار ہوجاتی ہے۔[4]

ایک بحث میں وہ ایک بہت اہم اور دلچسپ رائے کا اظہار کرتا ہے۔ ابوحیان کا خیال ہے کہ حروف اور

---

[1] کتاب المقابسات۔ مؤلف ابوحیان توحیدی متوفی سنہ ۴۱۴ھ مطبوعہ بمبئی ص ۴۔ [2] ایضاً۔ ص ۵۔

[3] " ص ۵۔ [4] ایضاً ص ۳۱۔

کلمات کا اثر انسانی نفوس پر براہِ راست ہوتا ہے۔ ہر حرف انسانی طبائع پر ایک خط کی طرح کھنچ جاتا ہے۔ یہ خطوط جتنے مکمل وحسین ہوتے ہیں اتنا ہی حسین اثر بھی ان کے ذریعے سے انسانی طبائع پر مرتب ہوتا ہے، ان کلمات وحروف کا اصل عمل نفسِ انسانی میں تحریک کو جنم دیتا ہے۔ یہ محرکات ہیں جو اپنی قوت، بساط اور حسن کے لحاظ سے انسان پر پورا اثر کرتے ہیں کلمات جتنے خوبصورت ہوں گے ان کے ذریعہ پیدا ہونے والی تحریک بھی اتنی ہی لطیف ہوگی، اور اس طرح وہ ادراک جو ان کے ذریعہ سے حاصل ہوگا وہ اعلیٰ واشرف ہوگا۔ یہی وہ بنیادی سبب ہے جس کی بناء پر ایک بیان دوسرے بیان سے پُرکیف سمجھا جاتا ہے اور ایک کلام کو دوسرے کلام پر ترجیح دی جاتی ہے۔[1]

ادیب یا شاعر جب کوئی تخلیقی عمل شروع کرتا ہے تو اس کا مبدأ فیاض ہی اس کو اس میں مددگار بن کر انتہائے کمال کی جانب لے جاتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک تخلیقی عمل جو پہلے شروع کیا گیا تھا ایک دوسرے فنکار نے بعد میں اس پر اپنے کام کی بنیاد رکھی تو یہ بھی اس کے لئے ایک مبدأ ثابت ہوا اور تخلیق کی تکمیل کے بعد دونوں تخلیقی قطعات میں مشابہت باقی نہیں رہی۔[2]

یہاں ابوحیان نے یہ امر مبہم رکھا کہ کیوں دونوں تخلیقوں میں مشابہت ختم ہو جاتی ہے جبکہ ایک کی حیثیت موجد کی ہے اور دوسرے کی متبع کی، شاید اس کے ذہن میں یہ حقیقت کارفرما رہی ہو کہ دوسرے کی ذہنی ثقافت اور اس کے اپنے مبدأ فیاض کے اثرات ومحرکات اس طرزِ فکر کا ڈھانچہ تبدیل کر دیتے ہوں جو دوسرے کے یہاں سے اُس نے اخذ کیا ہے

ابتداء میں فنکار کے بارے میں مختلف تنقیدی سوالات کثرت سے اُٹھتے ہیں، خطیب، شاعر اور فنکار کے بارے میں ناقدینِ فن وادب انھیں اپنے مشوروں سے نوازتے ہیں، عبارت میں کہیں خلل ہوتا ہے۔ نظم میں کہیں کمزوری پائی جاتی ہے۔ اور کہیں الفاظ کا استعمال اس موقع پر کلام کے شایانِ شان نہیں ہوتا تو ناقد فنکار کو الفاظ کے بدلنے یا معنی کی تبدیل کرنے کا مشورہ دیتا ہے، ابتدائے امر میں تو یہ بات یقیناً اس پر گراں ہوتی ہے، مگر مزاولت وتمرین کے بعد اس کو اپنے اعلیٰ فنی وتخلیقی عمل جنم دینے میں اور پھر اس میں تبدیلیاں پیدا کرنے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی۔[3]

حسن وقبح میں کلام باہم بہت متفاوت ہوتا ہے، کبھی ایسا پست ہوتا ہے کہ نہ تو نفسِ انسانی پر اثر کرتا ہے

---

[1] کتاب المقابسات ص ۱۰۔ [2] ایضاً ص ۱۲۔ [3] ایضاً ص ۱۲۔

اور نہ دل پر اس سے کوئی تحریک رونما ہوتی ہے مگر قوی کلام طبیعتِ انسانی پر غیر معمولی اثر ڈالتا ہے اور قلب کی گہرائیوں میں جاگزیں ہو جاتا ہے۔[1]

نظم کا میدانِ عمل طبائعِ انسانی ہیں، نثر کی سلطنت عقلِ انسانی ہے۔ ہم نے نظم کو نثر کے مقابلہ میں زیادہ قبول کیا ہے، اس لئے کہ طبیعت وزن وحسن کی طالب ہے اور عقل معنی کی طلب گار ہے۔[2]

یہاں ایک امر قابلِ لحاظ ہے کہ ابوحیان توحیدی کی نظر میں عربوں کی شاعری کا پس منظر تھا اور اسی پس منظر میں وہ یہ طرزِ فکر اختیار کرتا ہے مگر اس کی ذہانت وعظمت کا اعتراف اس کی ایک دوسری رائے کی بنا پر اس مسئلہ میں کرنا پڑتا ہے، وہ ایک دوسرے "مقابسہ" میں رقمطراز ہے کہ نثر جوہر کے اعتبار سے زیادہ بلند ہے اور نظم عرض کی حیثیت سے، لہٰذا نظم کا مرتبہ نثر سے کم ہے اس لئے کہ اوّلیت پہلے کو حاصل ہے اور دوسرے کا نمبر بعد میں آتا ہے۔[3]

یہاں ان خیالات کو جس انداز سے پیش کیا گیا ہے، ان سے ناظرین کو بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ ناقد ابوحیان توحیدی نے مرتب و منظم شکل میں اپنے تنقیدی افکار کا اظہار نہیں کیا ہے بلکہ یہ شذراتِ فکر اس کے مختلف "مقابسات" کے درمیان سے موتی سمجھ کر چن لئے گئے ہیں اور ان میں زیادہ تر ایسے اعلیٰ افکار ہیں جن کی مثال عرب ناقدوں کی کتابوں میں نہیں ملتی۔ اس نے بلاشبہ ان مسائلِ تنقید سے تعرض نہیں کیا ہے جو ہم کو ابن قتیبہ، جاحظ، ابن سلام، ثعلب، ابن المعتز، صولی، عسکری، ابن رشیق اور عبدالقاہر جرجانی کے یہاں ملتے ہیں۔ مگر اس کے طرز سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کا اندازِ نظر بالکل الگ ہے اور وہ فکری طور سے مسائل کی اصل وبنیاد تک پہونچنا چاہتا ہے اور اسی لحاظ سے اس کے ان افکار کا مطالعہ بھی کرنا چاہئے۔

چوتھی ہی صدی ہجری کا ایک عرب ناقد قدامہ بن جعفر بلاشبہ نظریاتی تنقید میں نہ صرف قابلِ قدر اضافہ کرتا ہے بلکہ اس کو فکر وفن کی اعلیٰ بلندی تک پہونچا دیتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ اس سے توحیدی کا موازنہ کرنا مناسب نہیں کہ اس کا موضوع۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔ تنقید نہ تھا۔

---

[1] المقابسات ص ۵۷۔ [2] ایضاً ص ۵۱۔ [3] ایضاً ص ۵۷۔ ۵۸۔

فارسی زبان کا ارتقاء

جناب عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی، بی، اے
(مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر اعظم گڈھ)

دولت عباسیہ کے قیام کے وقت سے، ایرانیوں نے، حکومت کے معاملہ میں عربوں کا ساتھ دیا اور ان کے نام سے اور ان کے ماتحت رہ کر، بحیثیت گورنر حکومت کرتے رہے، یہاں تک کہ رشید کے دونوں بیٹوں، امین اور مامون کے درمیان نبرد آزمائی شروع ہو گئی۔ مامون، ایرانیوں کی مدد کی وجہ سے امین پر غالب آگیا۔ ظاہر بن حسن، مامون کے چوٹی کے لوگوں میں سے تھا اور اس کی بڑی خدمات تھیں، جن کے صلہ میں مامون نے، ظاہر کو خراسان کا امیر بنا دیا۔ اور یہ امارت، کئی پشت تک اس کے خاندان میں باقی رہی۔ آخر میں اس پر صفاری اور سامانی یکے بعد دیگرے قابض ہوتے گئے۔

ظہور اسلام کے بعد سب سے پہلا فارسی قصیدہ، مامون کے عہد میں لکھا گیا۔ جس کا شانِ نزول یہ ہے کہ ایک بار، مامون، مرد کی سیر کے لئے گیا تو وہاں ایک ایرانی شاعر نے مامون کی مدح میں ایک فارسی قصیدہ پیش کیا۔

انقطاعی تحریک نے تیسری صدی میں جنم لیا اور چوتھی صدی میں جاکر زور پکڑا اور بلادِ عجم، اپنی گردنوں سے خلافتِ عباسیہ کا طوقِ غلامی، اتار پھینکنے میں لگ گئے۔ بالآخر کوشش کامیاب رہی اور عراق تک ان کا سیاسی اثر قائم ہو گیا۔ کئی حکومتیں مضبوط بنیادوں پر قائم ہو گئیں، مثلاً خراسان اور ترکستان میں، سامانی حکومت، طبرستان میں زیاری ایران و عراق وغیرہ میں بویہی، افغانستان اور ہندوستان میں غزنی، اس طرح قومی روح برابر پرورش پاتی رہی، فارسی زبان نے حیاتِ نو حاصل کیا اور فارسی ادب بتدریج، ترقی کے منازل طے کرنے لگا۔

عجمیوں میں شاید، سب سے زیادہ متعصب امیر، مرداویج بن زیار تھا۔ جس نے طبرستان میں زیاری حکومت کی بنیاد رکھی، اس کی بابت، کتاب "تجارب الامم" میں لکھا ہے۔ کہ:

"اس کی خواہش تھی کہ بغداد پر حکومت کرے، سر پر تاج رکھے اور عجمی حکومت کو پھر سے زندہ کرے مگر اپنے اس خواب کی تعبیر دیکھنے سے پہلے، قتل کر دیا گیا۔ تسکینِ خاطر کے لئے، اس نے زر و جواہر سے مرصع ایک تاج بنوایا اور ساتھ ہی ایک زرین تخت بھی تیار کرایا۔ جس پر ایک شان دار کرسی جڑی ہوئی تھی، اس پر وہ تنہا براجمان ہوتا۔ سامنے ایک اور نقرئی تخت لگا رکھا ہوتا، جس پر چاندنی بچھی ہوتی، اس کے آگے اعلیٰ مراتب والوں کے لئے سنہری کرسیاں رکھی ہوتیں، وہ اپنے خطوط، علی بن وھبان کے پاس برابر بھیجا رہتا کہ ایوانِ کسریٰ کو شاہانہ انداز پر تیار رکھے تاکہ بحیثیتِ بادشاہ وہ اس میں قیام کر سکے اور اس کی، قبل از اسلام کی شاہانہ عظمت کو پھر سے زندہ کرے۔"

مرداویج، طرح طرح کی مجلسیں منعقد کیا کرتا تھا۔ جس میں سے " لیلۃ الوقود " کا جشن خاص طور پر مناتا تھا، دوسرے اس کو "سذق" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں، ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ اس نے حکم دیا کہ پٹرول، پچکاریاں، بڑی بڑی شمعیں اور ماہر کارکن جمع کئے جائیں۔ چنانچہ اصفہان کا ہر پہاڑ اور ہر ٹیلہ، خار و خس سے ڈھک کر، لوہے کے تاروں سے جکڑ دیا گیا، کوّے اور چیل کی طرح کے بے شمار پرندے جمع کئے گئے، ان کی گردنوں اور پیروں میں پٹرول سے پُر خول لٹکائے گئے اور خود، اس کے دربار میں بھی بڑی بڑی، عظیم الشان شمعیں نصب کی گئیں، تاکہ آگ لگا کر بیک وقت پہاڑوں ٹیلوں، صحراؤں، پرندوں، غرضیکہ پوری فضا کو روشن کر دیا جائے۔

اس کے علاوہ، صحرا کے اندر، مرداویج نے، بہت سے "چڑیا گھر" بنا رکھے تھے، جس کے اندر مختلف قسم کے جانور، مثلاً گھوڑے، گائیں اور بھیڑیں وغیرہ، ہزاروں کی تعداد میں جمع کر رکھی تھیں اور ان چڑیا گھروں کو طرح طرح سے سجا رکھا تھا۔

تعجب اس پر آتا ہے کہ جب عباسی امراء کی زندگیاں، بغداد کے اندر تنگی کا شکار ہونے لگیں، تو وہ خود مجبور ہو گئے کہ کسی طرح وہ ان ایرانی حکومتوں کی آغوش میں پناہ لیں، چنانچہ ابو محمد عبداللہ بن عثمان الواثقی، جو امیر المومنین واثق باللہ کی اولاد میں سے تھے۔ بقول ثعالبی، وہ اپنے اہل و عیال کو لے کر بخارا چلے گئے، اس امید میں کہ وہاں ان کے ساتھ خلفاء کی

اولاد جیسا سلوک کیا جائے گا اور کم از کم، محکمۂ ڈاک یا محکمہ قضاۃ کی کوئی ایک اہم ذمہ داری ضرور سپرد کی جائے گی۔ یہی راہ وہاں کے وزراء نے بھی اختیار کی، مثلاً مقتدر اور مکتفی خلفاء کے وزیر ابو جعفر محمد بن عباس بن حسن کے متعلق ثعالبی لکھتا ہے کہ "حوادثِ زمانہ نے اسے بخارا پہونچا دیا، جہاں اس کی بڑی عزت اور بڑا احترام کیا گیا اور یہ سامانی بادشاہوں کا اپنا پرانا دستور تھا کہ وہ صاحبِ حیثیت لوگوں کے ساتھ عزت سے پیش آتے تھے۔"

ان حکومتوں کے زیرِ سایہ، فارسی شعر و ادب کے بہت سے ادیب پروان چڑھے، مثلاً رودکی، جو سامانی دورِ حکومت میں، فارسی شاعری کا سرخیل شمار کیا جاتا ہے، اس نے ۳۰۶ ھ میں وفات پائی۔ شاعرِ اعظم دقیقی، اصل میں اسی نے شاہنامہ کی ابتداء کی اور پھر فردوسی نے اس کو مکمل کیا۔ اسی طرح بلعمی، جس نے، منصور سامانی کی ایماء پر، تاریخِ طبری کو فارسی میں منتقل کیا۔

ان شعراء کے پیچھے اور بہت سے شعراء پیدا ہوئے، جن میں سے بعض نے صرف فارسی، بعض نے صرف عربی اور بعض ایسے تھے جنھوں نے ان دونوں زبانوں میں شعر کہے مثلاً قابوس ابن وشمگیر، ابو حسن شہید بلخی، ابو بکر محمد بن علی خسروی سرخسی اور عبداللہ، محمد جنیدی وغیرہ۔

اس دور میں شعراء کے پرکھنے کا ایک طریقہ یہ بھی تھا کہ ان سے فارسی شعروں کا عربی میں اور عربی کا فارسی میں ترجمہ کرایا جاتا تھا، جیسا کہ پہلی باریابی کے وقت ابن عباد کے دربار میں بدیع الزماں ہمدانی کے ساتھ پیش آیا۔

بعض ادیبوں کا رجحان، فارسی شعر و ادب کو، عربی میں منتقل کرنے کی طرف تھا۔ مثلاً بنداری، جس نے شاہنامہ کو پہلے مختصر کیا اور پھر اس کو عربی میں منتقل کر دیا، ابوالفضل احمد سکری مروزی، فارسی مثلوں کو، عربی میں منتقل کرنے کا بڑا شائق تھا، چنانچہ عربی کی اس کی بہت سی تضمینات ہیں، جن میں اس نے فارسی مثلوں کا ترجمہ کیا ہے، ان میں سے بعض کا تذکرہ ثعالبی نے اپنی کتاب "یتمۃ الدھر" کے چوتھے حصہ میں کیا ہے، جیسے!

"من رام طمس الشمس جهلاً اخطأ ❊ الشمس بالتطيين لا تغطى"

(ترجمہ) جس نے آفتاب پر نادانی سے خاک ڈالنی چاہی اس نے غلطی کی ❊ اس لئے کہ آفتاب خاک سے چھپایا نہیں جاسکتا"

اس کے علاوہ اس کی اور بھی مثالیں ہیں جن کو کتاب مذکور کے صفحہ ۲۳ پر دیکھا جا سکتا ہے۔

مروزی کی طرح، عبداللہ ضریر ابیوردی کا ایک قصیدہ ہے، جس میں اس نے بھی بعض فارسی مثلوں کا ترجمہ

کیا ہے۔ جس کا مطلع یہ ہے ؎

"صیامی اذا افطرت بالسحت ضلة ✦ وعلمی اذا لم یجد ضرب من الجهل"

(ترجمہ) میرا روزہ، جب میں کسی حرام چیز سے افطار کروں، تو گمراہی ہے۔ اور میرا علم، جب فائدہ مند نہ ہو، تو جہالت ہے۔

اس کے علاوہ ثعالبی نے، مثلوں سے متعلق، ایک اور قصیدہ کا بھی اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے، لیکن اتفاق سے اس کے مصنّف کا نام، اسے یاد نہیں رہا۔

اس طرح آہستہ آہستہ، عربی شعر و ادب پر، فارسی اسلوب (اسٹائل) لفظ اور معنی دونوں لحاظ سے چھانے لگا۔ مثال ملاحظہ ہو:۔

ابو علی ساجی، شہر مرو کے بارے میں کہتا ہے ؎

"بلد طیب وماء معین ✦ وثری طیب یفوق العبیرا"

(ترجمہ) عمدہ شہر، چشمۂ جاری اور ایسی لطیف مٹی کہ جس کی خوشبو عبیر کو بھی مات کردے۔

واذا المرء قدر السیر عنه ✦ فهو ینهاه باسمه ان یسیرا"

(ترجمہ) آدمی جب اس شہر سے جانے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ اپنے نام (مَرْو) سے، اس کو جانے سے روکتا ہے۔

پروفیسر براؤن نے اپنی کتاب "تاریخ" آداب اللغۃ الفارسیہ" میں اس شعر کی بابت لکھا ہے کہ "شاعر کی مراد" اس مصرعہ "فهو ینهاه باسمه ان یسیرا" سے "یقول له مرو" ہے اور فارسی زبان میں مرو کے معنی "نہ جا" کے ہیں، اس کے علاوہ اور بھی بہت سے ایسے عربی اشعار ہیں، جن کے اندر، فارسی اسلوب اور خیال کی جھلک نمایاں طور پر محسوس ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر جیسے ابو العلی السروی نے نرگس کی تعریف میں لکھا ہے ؎

"حیی الربیع فقد حیا باکور ✦ من نرجس بهاء الحسن مذکور"

(ترجمہ) موسم بہار آیا اور نرگس کی کلیوں سے بھرے ہوئے دامن کے ساتھ آیا، وہ نرگس جس کا حسن ضرب المثل ہے۔

کانما جفنه بالفتح منفتحا ✦ کاس من التبر فی مندیل کافور

(ترجمہ) بصد دلربائی اس کی کھلی ہوئی آنکھیں، ایسی لگتی ہیں جیسے کہ کسی کافوری رومال کے اندر، کوئی طلائی کٹورہ رکھا ہوا ہو۔

سیب کی تعریف میں بھی اسی شاعر کے دو۲ شعر ملاحظہ ہوں:۔

"وتفاحة قد همت وجداً بظرفها ؛ فما شعر ذی حذق یحیط بوصفها
اشبہ بالمعشوق حمرۃ نصفها ؛ .وبالعاشق المھجور صفرۃ نصفھا

(ترجمہ) سیب کو دیکھ کر مجھ پر وجد کا عالم طاری ہو گیا، کسی کے بس کی بات نہیں کہ شعر کے ذریعہ اس کی صحیح تصویر کشی کر سکے۔

(") اس کا ایک نصف حصہ تو کسی معشوق کی طرح گلنار ہے اور دوسرا نصف حصہ، کسی عاشق مہجور کی طرح زرد ہے

فارسی زبان کے کما حقہ، ترقی نہ کرنے کی بڑی وجہ یہ ہوئی، کہ عربی زبان، آغاز سے لے کر ابن العمید اور اس کے بعد کے عہد تک، برابر اس پر چھائی رہی، یہی نہیں، بلکہ عربی زبان' ایران میں علم و ادب، حکومت اور اعلیٰ طبقہ کی اصل زبان بن گئی تھی۔ ایرانیوں نے پورے خلوص کے ساتھ، عربی زبان کا استعمال کیا، ان کے خلوص کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جا سکتا ہے، جس کا ذکر، پروفیسر براؤن نے اپنی کتاب "تاریخِ ادب ایران" میں کیا ہے۔ واقعہ یوں لکھا ہے، کہ ایک آدمی' نیشاپور میں عبداللہ بن طاہر کے پاس آیا اور ایک فارسی کتاب اس کی خدمت میں پیش کی۔ عبداللہ نے پوچھا یہ کیسی کتاب ہے؟ نو وارد نے جواب دیا کہ یہ "وامق و عذریٰ" کی کہانی ہے۔ جس کو حکماءِ ایران نے مرتب کر کے، نوشیروان کے سامنے پیش کیا تھا، اس کا جواب سُن کر امیر موصوف نے کہا "ہم اس قوم سے تعلق رکھتے ہیں جو قرآن پڑھتی ہے، ہم کو ایسی کتاب کی ضرورت نہیں، ہمارے لئے، بس اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کافی ہے۔ تمہاری پیش کردہ یہ کتاب، چوں کہ مجوسیوں کی تصنیف ہے، اس لئے ہمارے لئے اور بھی ناپسندیدہ ہے" اس کے بعد امیر نے اس کتاب کو پانی میں پھینک دینے کے لئے کہا، جس طرح سے کہ اس نے اپنے دورِ امارت میں' مجوسیوں کی ساری کتابیں ضائع کرادی تھیں' وہی سلوک اس کے ساتھ بھی کیا۔

ایرانی نژاد ہونے کے باوجود' ابن العمید کی عربیت کی تعریف کی جاتی تھی، چنانچہ، اس کے بارے میں متنبّی کا ایک شعر ہے ؎

" عربی لسانہ فلسفی ؛ رایہ فارسیة اعیادہ "

(اس کی زبان عربی ہے' رائے فلسفی ہے اور تہوار' ایرانی ہیں)

ابو سعید رستمی خود اپنے بارے میں لکھتا ہے:۔ ؎

" اذا نسبونی کنت من آل رستم ؛ ولکن شعری من لوئی بن غالب "
(میرا نسب آل رستم سے ملتا ہے۔ لیکن میرے شعر، لوئی بن غالب سے تعلق رکھتے ہیں)

علامہ زمخشری، اپنی معرکۃ الآراء کتاب "المفصل" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:۔

"اللہ کا شکر ہے کہ اس نے مجھ کو علماءِ عرب کی صف میں جگہ دی، عربی عصبیت، ودیعت فرمائی اور عربوں کے معاون کی حیثیت سے ایک ممتاز مقام عطا کیا، اگرچہ میری پیدائش عرب کے مخالف گروپ میں ہوئی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کے مذہب سے، جس کے اندر طعن اور تشنیع کے سوا کچھ نہ تھا، مجھ کو محفوظ رکھا"

اس طور پر، عربی زبان، پورے ایران میں پروان چڑھی اور اس کے اندر بڑے بڑے عالم۔ ادیب، شاعر اور مصنف پیدا ہوئے، جن میں سے بعض کو تو تاریخِ ادب عربی کا امام کہا جا سکتا ہے جیسے ابن العمید وغیرہ۔

داستانِ امیر خسروؒ

از جناب مولانا حکیم فضل الرحمٰن صواتی آمبور

جناب مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب صواتی کا یہ مقالہ عرصۂ دراز سے مسودات میں رکھا ہوا تھا، مضمون کی خاص نوعیت کے پیشِ نظر جناب حکیم صاحب محترم سے اس کے شائع نہ کرنے کی اجازت بھی لے لی گئی تھی، اور موصوف نے ہماری یہ درخواست منظور بھی فرمالی تھی، لیکن آج اس کی اشاعت کا خیال آہی گیا۔ اِس رنگ کے مقالات اور خیالات سے مُتفق ہونا ہرگز ضروری نہیں ہے، مگر اس میں بھی شک نہیں کہ اس مضمون سے طوطیِ ہند امیر خسرو مرحوم کی دل آویز شاعری اور ان کے کمالِ فن کے بعض جدید اور حیرت انگیز گوشے سامنے آتے ہیں، جن کو امیر موصوف کے عقیدت مند بھی تکلیف وہ دلچسپی کے ساتھ پڑھیں گے، مقالہ آزاد بنگلور کے فاضل مدیر کے نوٹ کے ساتھ شائع کیا جارہا ہے۔ ——————— (ع)

"حضرت امیر خسروؒ کے عرس کی آمد پر مندرجہ بالا عنوان سے ایک مضمون نگار نے اپنی دماغی کاوش کو سیاہ وسفید میں منتقل کیا تھا۔ جسے کسی قسم کی کمی بیشی کے بغیر شائع کیا گیا تھا اور صرف توقع ہی نہیں بلکہ یقین تھا کہ یہ مضمون اہلِ نظر کو ضرور دعوتِ فکر دے گا۔ چنانچہ وہی ہوا، کئی اصحاب نے جن میں بعض ریسرچ اسکالر بھی ہیں اسے معلومات افزا قرار دے کر اس قسم کے "تحقیقی مقالات" کثرت سے فراہم اور شائع کرنے کی استدعا کی ہے۔ حضرت مولانا حکیم فضل الرحمٰن صاحب صواتی ہی وہ واحد صاحبِ بصیرت ہیں جنھوں نے اس مقالہ پر ناقدانہ نظر ڈالی، اور اس کی بعض خامیوں کو ظاہر کردیا۔ لیکن حضرت حکیم صاحب کے رشحاتِ قلم سے یہ اچھی طرح مترشح ہورہا ہے کہ مولانا نظامی گنجوی سے فرطِ عقیدت کی لہر میں آپ نے امیر خسروؒ کو جنسِ ارزاں ثابت کرنے میں کوئی دقیقہ

فروگذاشت نہیں کیا ہے" ——————— (مدیر اخبار آزاد بنگلور)

عنوانِ بالا سے ایک مضمون کسی نامعلوم مضمون نگار کی جانب سے روزنامۂ آزاد بنگلور کے مسلسل دو نمبروں (۲۱ اور ۲۲ مارچ) میں شائع ہوا ہے۔ جسے پڑھ کر میرے جذبات میں ایک گونہ ہیجان پیدا ہوا اور حیران و ششدر نقطۂ دائرۂ پرکار میں رہ گیا۔ لوگ بطورِ مذاق کہا کرتے ہیں ؎

چہ خوش گفتست سعدی در زلیخا ÷ الا یا ایہا الساقی ادر کاساً و ناولہا

اب اس مذاق اور مضحکہ کا ثبوت مضمون مذکور سے اچھی طرح مل گیا۔ مضمون کی ابتدائی چند سطریں ملاحظہ ہوں:

"خود اس دور کے بادشاہِ سخن سعدیؒ آپ کو طوطیٔ ہند کے نام سے یاد کرتے دکھائی دیتے ہیں۔

سلطان غیاث الدین حاکم بنگالہ کو امیر خسروؒ کی شان میں یہ شعر سعدی ہی نے لکھ کر بھیجا تھا۔ ؎

شکر شکن شوند ہمہ طوطیانِ ہند ÷ زیں قند پارسی کہ بہ بنگالہ می رود"

شعر متذکرۂ بالا خواجہ شمس الدین حافظ شیرازیؒ کا ہے جو ان کے دیوان میں موجود ہے، اور غزل کے مطلع کے بعد دوسرا شعر ہے۔ اس کا انتساب حضرت سعدیؒ کی طرف کرنا فاش غلطی ہے، اس شر انگیز غلطی سے ان دونوں بزرگوں (سعدی و حافظ) کی ارواحِ مبارکہ کو سخت اذیت پہنچتی ہے۔ مضمون نگار نے گویا "حامد کی ٹوپی کو محمود کے سر پہ رکھ دیا ہے" فیا للعجب!۔

اس کے علاوہ یہ ایک تاریخی غلطی بھی ہے "غیاث الدین" دو گذرے ہیں ایک سلطان غیاث الدین بلبن اور دوسرا سلطان غیاث الدین حاکم بنگالہ۔ اول الذکر حضرت سعدیؒ اور امیر خسروؒ کے ہمعصر تھے اور آخر الذکر حافظ شیرازیؒ کے ہمعصر تھے، و بینہما بون بعید - دونوں سلطانوں کے درمیان کم و بیش ایک سو سال کا فرق ہے جس طرح کہ حضرت سعدیؒ، حافظ شیرازیؒ سے ایک سو سال قبل گذرے ہیں۔ حافظ کے کلام میں متعدد دفعہ حضرت سعدیؒ کا ذکر آیا ہے۔ لیکن حضرت سعدیؒ کے کلام میں حافظؒ کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے۔ ؎

استادِ غزل سعدی پیش ہمہ کس اما ÷ دارد غزلِ حافظ طرزِ سخنِ خواجو

"شکر شکن شوند" والے شعر کا شانِ نزول سنیئے:۔

حاکمِ بنگالہ سلطان غیاث الدین ایک بار سخت علیل ہو گئے تھے ان کو اپنی زندگی کی امید باقی نہیں رہی ——

سلطان کے تین خادم ایسے تھے جو شاعر ہونے کی وجہ سے اپنے تخلص سے مشہور تھے، ایک کا تخلص سرو، دوسرے کا گل اور تیسرے کا لالہ تھا۔ ان سے سلطان نے عہد لیا کہ اگر میں مرگیا تو میرا غسل تم تینوں کو کرانا ہوگا۔ تینوں نے آمنا وصدقنا کہا اور سلطان کی تیمارداری میں ہمہ تن مصروف رہے۔ حسنِ اتفاق سے سلطان کو خدا نے صحت عطا فرمائی۔ سلطان نے ان کی خدمت گذاری کی قدر کی اور انعام واکرام سے سرفراز کیا اور بڑی ہی قدر و منزلت کی جس کی وجہ سے وہ تینوں مقبول ومنظورِ بارگاہِ سلطانی ہوگئے۔ دوسرے مقربینِ دربار کو حسد پیدا ہوگیا اور طنزاً ان کو "غسالہ" کے لقب سے ملقب کردیا۔ غاسل چوں کہ ایک رکیک لفظ ہے اس لئے یہ تینوں اس لفظ کو سنتے ہی محجوب اور شرمگیں ہوجاتے تھے، بادشاہ کو بھی اس سے آگاہی ہوئی، ایک دن بزمِ عیش وطرب میں یہ تینوں حاضر تھے، بادشاہ نے یہ مصرعہ موزوں کردیا ؏

ساقی حدیث سرو و گل و لالہ می رود

ہرچند کوشش کی مگر دوسرا مصرعہ موزوں نہ کرسکا۔ دوسرے شعراء سے بھی فرمائش کی مگر کسی نے مصرعہ موزوں نہیں کیا۔ اُن دنوں خواجہ شمس الدین حافظؒ کا چرچا تھا، لوگوں میں "لسان الغیب" کے لقب سے مشہور تھے۔ پہلے سے ہی سلطان غیاث الدین حاکم بنگالہ کو حافظ سے عقیدت تھی۔ اب اس مصرعہ نے سمندِ ناز پہ ایک اور تازیانہ کا کام کیا، فوراً اس نے قاصد کو شیراز روانہ کیا اور دوسرا مصرعہ موزوں کرنے کی استدعا کی۔ جب حافظ کی خدمت میں قاصد پہونچا اور سلطان کا خط مع مصرعہ پیش کیا تو آپ نے اُسی وقت مصرعہ موزوں فرمایا جو آپ کے لسان الغیب ہونے کا بین ثبوت ہے۔ باقی پوری غزل رات کو لکھ کر قاصد کے حوالہ کی۔ پوری غزل دس شعر پر مشتمل ہے ان میں سے تین شعر ملاحظہ ہوں ؎

ساقی حدیث سرو و گل و لالہ می رود ؎ ویں بحث باثلاثۂ غسالہ می رود

شکر شکن شوند ہمہ طوطیانِ ہند ؎ زیں قندِ پارسی کہ بہ بنگالہ می رود

حافظ ز شوقِ مجلسِ سلطان غیاثِ دیں ؎ خامش مشو کہ کارِ تو از نالہ می رود

حافظؒ کے ایک سوانح نگار نے لکھا ہے کہ مقطع مذکور سے حافظ کی دلی خواہش مترشح ہوتی ہے کہ ان کی آرزو سلطان غیاث الدین کے دربار میں حاضر ہونے کی تھی سلطان نے بھی اسے محسوس کرلیا اس لئے انہیں بلانے کا انتظام کرلیا۔ خشکی کے راستہ شیراز سے بنگالہ پہنچنے میں عرصۂ دراز لگتا ہے، خود حافظ نے بھی بُعدِ مسافت کا ذکر اسی غزل کے

ایک شعر میں کیا ہے۔ ؎

طےِ مکاں بہ بین و زمان در سلوک شعر ٭ کیں طفل یک شبہ رہِ یک سالہ می رود

طفلِ یک شبہ سے مراد یہی غزل ہے جو ایک رات میں لکھی گئی تھی۔ چوں کہ حافظ دُور دراز سفر کے عادی نہیں تھے اس لئے سلطان نے براہِ سمندر بلانے کا انتظام کر دیا اور بنگالہ سے بادبانی جہاز بھیج دیا۔ حافظ بڑے شوق سے بصو سے اس میں سوار ہوئے۔ سوءِ اتفاق دیکھئے کہ ایک دو دن چلنے کے بعد سمندر میں سخت طوفان برپا ہوا اور جہاز بھنور میں پھنس گیا۔ حافظ کو یہ سفر بہت پُرخطر معلوم ہوا اور بہت گھبرا گئے۔ طوفان تھمنے کے بعد پلٹ پڑے اور ارادہ فسخ کر دیا۔ اس شعر میں اسی ہنگامے کی طرف اشارہ ہے:۔ ؎

شبِ تاریک و بیم موج و گردابے چنیں حائل ٭ کجا دانند حالِ ما سبکسارانِ ساحلہا

اخبار آزاد کے مضمون نگار نے ایک اور غضب کر دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ "امیر خسروؒ کے فارسی اشعار کی تعداد (بقول ان کے) چار لاکھ سے بھی زیادہ ہے"۔

یہ بالکل سفید جھوٹ ہے، حضرت امیر خسروؒ نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ میرے فارسی اشعار چار لاکھ سے متجاوز ہیں مضمون نگار کو چاہئے تھا کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں حضرت خسروؒ ہی کا قول نقل کر دیتے۔ ؎

سِرِّ خدا کہ عارف و سالک بکس نگفت ٭ درحیرتم کہ بادہ فروش از کجا شنید

اخبار آزاد کے اس بادہ فروش کو خدا نیک ہدایت دے آمین۔ اس قسم کی باتیں کہنے سے پہلے ذرا غور بھی کر لینا چاہئے۔ کوئی اندازہ لگا سکتا ہے کہ چار لاکھ اشعار کے کتنے دفتر ہو سکتے ہیں! فردوسی کا قول ہے:۔ ؎

نہ بیند کسے نامۂ پارسی ٭ نبشتہ با بیات صد بارسی

یعنی فارسی زبان میں تین ہزار شعروں کی بھی کوئی کتاب دستیاب نہیں ہوئی ہے۔

سب سے زیادہ پُرگو شاعر فردوسی گذرے ہیں ان کے اشعار کی تعداد پچھتر ہزار (۷۵۰۰۰) کے لگ بھگ ہے، سب سے بڑا مجموعہ ان کا "شاہنامہ" ہے اس کے متعلق ان کا قول سنئے ؎

بشش بیور این نامہ و شش ہزار ٭ بگفتم نکرد ہیچ در من نظار

بیور دس ہزار کی تعداد کو کہتے ہیں۔ بشش بیور ساٹھ ہزار ہوئے اور شش ہزار یعنی چھ ہزار، اس طرح "شاہنامہ" کے

اشعار کی کل تعداد چھیاسٹھ ہزار ہوئی، ان کی دوسری تصانیف یہ ہیں:۔

(۱) گرشاسپ نامہ (۲) یوسف زلیخا (۳) شیریں فرہاد۔ اگر ان تینوں کتابوں کے تین تین ہزار شعر فرض کر لئے جائیں تو یہ نو ہزار ہوئے۔ نو اور چھیاسٹھ ہزار ملا کر پچھتر ہزار ہوتے ہیں۔ یہ حال اُس خدائے سخن کا ہے جس نے پندرہ سال کی عمر سے شعر گوئی شروع کی تھی اور اخیر عمر یعنی پچاسی سال تک برابر شعر کہتا رہا۔ فردوسی نے صرف فارسی ہی میں شعر کہے ہیں اگرچہ وہ عربی اور ترکی میں بھی قدرت رکھتے تھے، مگر ان کا پورا کلام فارسی ہی میں ہے بر خلاف امیر خسروؒ کے کہ انھوں نے ہندی اور ترکی میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ پھر یہ کہنا کہ امیر خسروؒ کے فارسی اشعار کی تعداد چار لاکھ سے بھی زیادہ ہے، عدیم النظیر جھوٹ ہے۔ اللھم ارحم علیہ۔

سنہ ۱۹۱۷ء کا ذکر ہے کہ مولانا حبیب الرحمٰن خاں صاحب شروانی جو اُس وقت محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے سکریٹری تھے، انھوں نے کانفرنس مذکور میں رپورٹ پیش کی تھی کہ حضرت امیر خسروؒ کے فارسی کلام جمع کرنے کی کوشش شروع کی گئی تھی، اس میں کافی عرصہ گذر گیا۔ دہلی سے پٹنہ اور کلکتہ تک کے کتب خانوں کی تلاش رہی۔ آخر جوئندہ یابندہ کے مصداق کامیابی ہوگئی اور پورے فارسی اشعار دستیاب ہوئے جن کی تعداد کم و بیش سینتالیس ہزار (۴۷،۰۰۰) تھی۔ ان کی طباعت کے لئے کم از کم بیس ہزار روپیوں کی ضرورت تھی آپ نے پبلک سے امداد کی اپیل کی تھی۔ یہ کارروائی اُس زمانہ کے تمام اخبارات میں چھپی تھی۔

امیر خسروؒ کا کلام انشاء و ادب کے لحاظ سے تو بہت اونچا مقام رکھتا ہے لیکن خیالات کے لحاظ سے کوئی قابلِ تعریف درجہ نہیں رکھتا۔ ذیل کے دو قطعے بطور "مشتے نمونہ از خروارے" ملاحظہ ہوں ؎

۱؎ حجام پسرے بخوبی و زیبائی ؛ دی آئینہ بنمود بداں رعنائی
گفتم صنما در برت آیم نایم ؛ فریاد بر آورد کہ نائی نائی

۲؎ تیلی پسرے کہ می فروشد تیلے ؛ از دست و زباں چرب او واویلے
خالے برخش دیدم و گفتم کہ تل است ؛ گفتا کہ برو نیست دریں تل تیلے

دیکھا آپ نے کس قدر عریانیت اور امرد پرستی کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔

حضرت امیر خسروؒ کی ایک غزل بہت مشہور ہے اور سطحی طبقے کے لوگ اسے مزے لے کر پڑھتے ہیں اور اہل پر

سر دُھنتے ہیں۔ اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

اے چہرۂ زیبائے تو رشکِ بتان آزری ؛ ہر چند وصفت می کنم لیکن ازاں بالاتری

تو از پری چابک تری وز برگِ گُل نازک تری ؛ از ہر چہ گویم بہتری حقا عجائب دلبری

من تو شدم تو من شدی من تن شدم تو جاں شدی ؛ تا کس نگوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

آفاقہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام ؛ بسیار خوباں دیدہ ام امّا تو چیزے دیگری

خسرو غریب است و گدا افتادہ در کوئے شما ؛ باشد کہ از بہرِ خدا سوئے غریباں بنگری

الفاظ کس قدر مقفّٰی اور مسجّع ہیں۔ لیکن سخن فہموں کے نزدیک "چشمانِ تو زیرِ ابروان اند دندانِ تو جملہ در دہان اند" سے زیادہ اس میں جان نہیں۔

خسرو کہیں سخن طرازی کے نشۂ غرور میں بہت ہی سرشار اور مدہوش نظر آتے ہیں اور ان کی کلاہِ فخر و مباہات فرقدان پر دکھائی دیتی ہے۔ بادۂ استکبار و خود ستائی کے عالم میں گویا ہیں :- ؎

دبدبۂ خسروِ ام شد بلند ؛ غلغلہ در گورِ نظامی فگند

حالاں کہ اہلِ بصیرت جانتے ہیں کہ ان کا خمسہ حضرت نظامی کے خمسہ کا ظل اور شبح ہے "نور القمر مستفاد من نور الشمس" چنانچہ پروفیسر محمود خاں صاحب شیروانی رقمطراز ہیں :

"نظامی نے اپنی طبیعت کی رنگینی اور مشکل پسندی سے مثنوی کو ایک ایسے معراجِ کمال تک پہنچایا ہے، جس تک نہ قدما کے پیکِ تخیل کی رسائی ہوئی اور نہ متاخرین کا طائرِ وہم پہنچ سکا۔ امیر خسروؒ اور مولانا جامی نے اس مقام تک پرواز کرنے کی کوشش میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا لیکن حق یہ ہے کہ نظامی کے ایوانِ بلند تک یہ نہیں پہنچ سکتے۔" (تنقید شعر العجم ص۳۳۴)

ایک اور جگہ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھتے ہیں :-

"بعض ماہرین امیر خسرو اور مولانا جامی کو الزام دیتے ہیں کہ ان بزرگوں نے مولانا نظامی کے خانۂ شاعری کو بالکل تاراج کر دیا ہے۔ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ان دونوں کی مثنویات میں کوئی ایسی داستان نہیں جس میں نظامی کا مصرعہ یا شعر بعینہٖ یا کسی قدر تبدیلی کے ساتھ نہ پایا جائے، مثال میں یہ ابیات نقل کئے

جاتے ہیں جو نظامی سے ماخوذ بتائے جاتے ہیں:-

نظامی ؎ مرا اے کاش کہ مادر نزادے ٭ وگر زادے بخورد سگ بدادے

جامی ؎ مرا اے کاش کہ مادر نمی زاد ٭ وگر می زاد کس شیرم نمی داد

نظامی ؎ دو کار است با فرّ و فرخندگی ٭ خداوندی از تو زما بندگی

خسرو ؎ اے صفتت بندہ نوازندگی ٭ از تو خدائی و زما بندگی "

تنقید شعر العجم ص ۳۴۲

ایسے اشعار کثرت سے ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت نظامی گنجوی کے تخیل اور فکر کا سرقہ ہے۔

نظامی کی طرف سے بھی کسی نے امیر خسرو کا منہ توڑ جواب دیا ہے ؎

دزدِ نظامی توئی خسروِ ٭ دبدبۂ دزد نگردد بلند

نظامی نے پیشین گوئی کی ہے کہ میرے کلام کی چوری ہوگی۔ مثنوی لیلیٰ مجنوں میں تو انھوں نے لکھا ہے کہ چور الٹا مجھی کو موردِ الزام ٹھہرائیں گے۔ یہ چند شعر ملاحظہ ہوں:-

دزداں چو بکوئے دزداں پویند ٭ در کوئے دوندو دزد گویند

او دزد منش گزارم از شرم ٭ دزد خجل است آں بہ آزرم

نے نے جو بگدیہ دل نہادہ است ٭ گو خیزد بیا کہ در کشادہ است

گنجِ دو جہاں در آستینم ٭ در دزد مفلسے چہ بینم

واجب صدقہ ام بزیر دستاں ٭ گو خواہ بدزدد و خواہ بستاں (خمسہ ص ۲۰۷)

شرف نامہ (سکندر نامہ بری) میں ایک اور طریقہ سے گویا ہیں:- ؎

؎ بریں چار سو چوں نہم دستگاہ ٭ کہ ایمن نہ باشم ز دزدانِ راہ

چو دریا چرا ترسم از قطرہ دزد ٭ کہ ابرم دہد بیش ازاں دست مزد

سیاہاں کہ تاراج رہ می کنند ٭ بدزدی جہاں را سیہ می کنند

بروز آتشے بر نیا رند گرم ٭ کہ دارد ہمی دیدہ از دیدہ شرم

بخر تند کالا کہ پنہاں بود ؛ کہ کالائے دزدیدہ ارزاں بود

بہ ازمن گزارم کہ خود روزگار ؛ بہر نیک وبد باشد آموزگار

(خمسہ ص ۱۲۲)

اب ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ خود نظامیؒ نے بھی تو فردوسی کے اشعار کی نقل اتاری ہے۔ بیشک متعدد جگہ انھوں نے یہ حرکت کی ہے مگر سلیقہ کے ساتھ جس کو سرقہ نہیں کہا جا سکتا۔ وہ فردوسی کا نام بڑی عزت سے لیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں :-

سخن گوئے پیشینہ دانائے طوس ؛ کہ آراست زلفِ سخن چو عروس

تعجب کا مقام ہے کہ حضرتِ نظامیؒ تو اپنے پیشرو (فردوسی) کا نام بڑی عزت واحترام کے ساتھ لیتے ہیں۔ لیکن حضرت امیر خسروؒ اپنے پیشرو (نظامی) کا نام کس دنائت اور بے عزتی کے ساتھ لیا کرتے ہیں۔ حالانکہ انھوں نے نظامی کے کلام سے کافی استفادہ کیا ہے۔ "کل اناء یترشح بما فیہ" بالکل صحیح مقولہ ہے :-

حضرت نظامیؒ کا ایک اور کمال دیکھئے۔ ان سے پیشتر جتنے شعراء گذرے ہیں وہ مے پرست اور بادہ گسار تھے الا ماشاء اللہ۔ مگر صرف حضرت نظامیؒ ہی ایسے ہیں جو اس فعلِ شنیع کے کبھی مرتکب نہیں ہوئے ہیں جزاہ اللہ فی الدارین خیرا۔ سکندرنامہ بری میں ہر داستان کے اختتام پر دو ایک شعر اس انداز کے ہوتے ہیں :-

بیا ساقی آں خون رنگین رز ؛ در افگن بمغزم چو آتش بخز

مئے کز خودم پائے لغزی دہد ؛ چو صبحم دماغِ دو مغزی دہد

اس لئے آپ اپنی پاک دامنی کے متعلق یوں گویا ہوئے :-

چہ پنداری اے خضرِ فرخندہ پے ؛ کہ از مے مرا ہست مقصود مے

مرا ساقی از وعدۂ ایزدی است ؛ صراحی مے نالۂ بے خودی است

ازاں مے ہمہ بیخودی خواستم ؛ بداں بیخودی مجلس آراستم

نہ آں مے کہ آمد بمذہب حرام ؛ مے کاصل مذہب بدو شد تمام

مے ہمچو آب زلال آمدہ است ؛ بہر چار مذہب حلال آمدہ است

دگرنہ بہ ایزد کہ تا بودہ ام ٭ بہ مے دامنِ لب نہ آلودہ ام

گرز مے شدم ہرگز آلودہ کام ٭ حلالے خدا بر نظامی حرام

(سکندر نامہ بری)

اللہ اکبر! کیسے متشرع اور صوفی صافی ہیں حضرت نظامی - لیکن ایسے بزرگوار کی شان میں یہ کہنا کہ :-

دبدبۂ خسروِ ام شد بلند ٭ غلغلہ در گورِ نظامی فگند

انصاف کا خون اور سخت احسان فراموشی ہے - اچھا ہوا کہ کسی مردِ حق بین اور حق گو نے ترکی بہ ترکی منہ توڑ جواب دیا ہے :-

دزد نظامی توئی اے خسروِ ٭ دبدبۂ دزد نگردد بلند

شرحِ سکندر نامہ "غفرانیہ" میں دونوں متذکرہ بالا شعر موجود ہیں، اس وقت غفرانیہ سامنے نہیں ہے ورنہ تعینِ صفحہ کے ساتھ حوالہ دیتا۔

آخر میں روزنامۂ آزاد کے مضمون نگار کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ ان کی غلط بیانی کی بدولت حافظہ دماغ کے کونے کونے کو ٹٹولنا پڑا اور جو کچھ مل گیا ناظرین کی خدمات عالیہ میں پیش کر دیا۔ فقط۔

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

جو رکھتے ہیں محبت آشنا دِل اپنے سینوں میں
چمکتا ہے جمالِ زندگی اُن کی جبینوں میں

نئے عالم سجاؤں گا میں ان گردوں نشینوں میں
ابھی گنجائشِ تزئیں ہے تاروں کی جبینوں میں

مآلِ عیش کی آنکھوں میں پھر جاتی ہیں تصویریں
یہ کس نے سی دیئے کانٹے گلوں کی آستینوں میں

ابھی دیر و حرم میں ہے وہی ربطِ کہن باقی
مگر ہے تفرقہ شیخ و برہمن کے قرینوں میں

یہ پیمانے یہ شیشے تھے ظروفِ مے کبھی ساقی
اور اب خونِ تمنا ہے مرا ان آبگینوں میں

کوئی جلوہ بھی اُن کا خوگرِ پردہ نہیں رہتا
حیا بے باک ہو جاتی ہے جب پردہ نشینوں میں

ہے ان کے ساتھ بیزارِ مسرت ہو کے اک دنیا
قیامت کی کشش ہے آپ کے اندوہ گینوں میں

غریقِ موج ہو کر جو سرِ منزل نہ پہنچا ہو
کوئی ایسا نہیں دریائے غم کے تہ نشینوں میں

حدِ تکمیل تک پہنچے گا دستورِ چمن بندی
اگر کانٹے بھی شامل ہوں گلوں کے ہم نشینوں میں

سکوں پرور نگاہِ ناز بھی ہے ان کا پیکاں بھی
مگر دل آشنا کوئی نہیں ان دل نشینوں میں

بنے شبنم کہیں، موتی کہیں، ہستی ہیں وہ آنسو
نہ گنجائش تھی جن کی اہلِ غم کی آستینوں میں

زباں مشکل سہی لیکن بیاں میں اس کے جدت ہے
ہوا کرتی ہیں یہ بحثیں آلم کے نکتہ چینوں میں

تبصرے

دید و دریافت از جناب نثار احمد صاحب فاروقی ایم' اے۔ تقطیع خورد، ضخامت ۲۵۴ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت مجلد ۳/۷۵ پتہ:۔ آزاد کتاب گھر۔ کلاں محل۔ دلی نمبر۶

فاروقی صاحب اُردو زبان کے جواں سال وجواں عمر لکھنے والوں میں اس حیثیت سے ممتاز ہیں کہ وہ ادیب بھی ہیں اور محقق و نقاد بھی، ان میں تخلیقی صلاحیت بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور اُن کا تنقیدی شعور بھی آزاد اور آج کل کے کسی مروجہ مکتبۂ خیال کا پابند نہیں، زیرِ تبصرہ کتاب اُن کے ۹ متفرق مضامین کا مجموعہ ہے جن میں سے بعض تحقیقی یعنی تاریخی ہیں اور بعض تنقیدی اور ادبی ہیں، اُن میں سب سے طویل پہلا مقالہ ہے جس میں شروع سے لے کر عصرِ حاضر تک کی خاکہ نگاری کی تاریخ بیان کی گئی ہے اور اُن کے نمونے پیش کرنے کے بعد اُن پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے دوسرا مقالہ "مولوی مدن کی سی" ہے۔ عام طور پر یہی سمجھا جاتا تھا کہ مولوی مدن کوئی صاحب ہوں گے جو بڑے دراز ریش ہوں گے، لیکن اس مقالہ میں بتایا گیا ہے کہ مولوی مدن سے سید شاہ مدن مراد ہیں جو شاہ آباد ضلع ہردوئی کے باشندے اور صحیح النسب سید تھے، ان کا شجرۂ نسب حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ پر منتہی ہوتا ہے نہایت اعلیٰ کردار کے بزرگ تھے۔ اسی وجہ سے سلطنتِ اودھ میں غیر معمولی اثر و رسوخ رکھنے کے باوجود انہیں حق گوئی کی سزا یہ ملی کہ شجاع الدولہ نے اُن کی تمام جاگیر جائداد ضبط کر لی اور انہیں قیدخانہ میں ڈال دیا جہاں سخت آلام و مصائب جھیلنے کے بعد اُن کا انتقال ہو گیا۔ اسی بنا پر مولوی مدن درازریشی میں نہیں بلکہ کردار کی پختگی اور اخلاق کی بلندی میں ضرب المثل ہیں۔ اور یہی مطلب ہے اکبر کے اس شعر کا:

اگرچہ شیخ نے داڑھی بڑھائی سن کی سی ؛ مگر وہ بات کہاں مولوی مدن کی سی

فاضل مقالہ نگار نے مضمون کا آغاز پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی کی ایک عبارت سے کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی مدن سے متعلق پروفیسر صاحب اسی غلط فہمی میں مبتلا تھے جس میں عام وخاص سب مبتلا ہیں، اس اعتبار سے یہ مقالہ نہایت مفید اور معلومات افزا ہے، ان کے علاوہ باقی مقالات قائم چاند پوری۔ آفتاب ہند بنارس۔ پریم چند۔ نئی اردو تنقید۔ مرأۃ الشعراء۔ اسلوب کیا ہے۔ اور پریم چند کے ڈرامے یہ سب بھی ایک سے ایک بلند پایہ۔ معلومات افزا اور فکر انگیز مقالات ہیں، اردو زبان وادب کا کوئی طالب علم ان سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ شروع میں "واحد متکلم" کے زیر عنوان لائق مقالہ نگار نے اپنے ادبی نظریات کی سرگذشت اور ان کے تدریجی ارتقاء پر گفتگو کرتے ہوئے خود اقرار کیا ہے۔ ابھی وہ تجربہ اور غور و فکر کی منزل سے گذر رہے ہیں۔ اس بناء پر اُن کے ہاں فکر و شعور کی وہ پختگی اور قطعیت نہیں ہے جو عرصہ دراز کے غور و فکر اور تحلیل و تجزیہ کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ پھر ادب کا حال بھی یہ ہے کہ افکار و نظریات برابر بدلتے رہتے ہیں اور کسی فنکار کے متعلق کوئی بات پوری قطعیت کے ساتھ کہی بھی نہیں جا سکتی یہاں تک کہ فنکار خود اپنی نسبت بھی نہیں کہہ سکتا۔ چنانچہ اس مجموعۂ مقالات میں بھی کہیں کہیں یہ بات پائی جاتی ہے۔ مثلاً ص ۳۹ پر آغا حیدر حسن دہلوی کی خاکہ نگاری کی تعریف ان لفظوں میں کرتے ہیں: "جس کا خاکہ کھینچا ہے گویا فوٹو اتار دیا ہے۔ مشاہدہ کی جزرسی پر عش عش کرنا پڑتا ہے۔" لیکن آگے چل کر انہیں آغا حیدر حسن کے متعلق ص ۱۴۱ پر لکھتے ہیں۔ "ان کے پڑھنے میں لطف ضرور آتا ہے مگر یہ لطف اسٹائل کا زیادہ اور خاکوں کا کم ہے" اسی طرح ص ۲۴۲ پر مولانا عبدالماجد دریابادی کی کتاب "محمد علی" کی نسبت یہ کہنا کہ جو اُردو داں اسے پڑھے بغیر مر گیا وہ دنیا سے ہی بے بہرہ گیا "تنقیدی طفلانہ پن ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں، زبان و بیان شگفتہ اور دلچسپ و دلنشین ہے۔ لیکن بعض جگہ محاورہ کے بے موقع استعمال نے رکاکت پیدا کر دی ہے۔ مثلاً صفحہ ۹۸ کی آخری سطر میں" جس کے جدھر سینگ سمائے چلا گیا" کے بجائے "جس کا جدھر منہ اٹھا چلا گیا" ہونا چاہئے تھا۔ بہرحال کتاب بڑی قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔

آثار الصنادید: از سرسید احمد خاں مرحوم ومغفور۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۲۸۷ صفحات کتابت وطباعت اعلیٰ۔ قیمت مجلد -/18 - پتہ:- سینٹرل بک ڈپو، اردو بازار جامع مسجد دہلی۔

یہ کتاب سرسید احمد خاں کی بڑی فاضلانہ اور معرکہ آرا تصنیف ہے۔ اگرچہ اس کے متعدد ایڈیشن شائع

ہو چکے ہیں۔ لیکن اب عرصہ سے ناپید تھی۔ جناب ناشر کا شکر گذار ہونا چاہئے کہ ان کی محنت اور سعی نے اس گنجِ شائگان کو پھر قابلِ حصول بنا دیا اور وہ بھی اس شان کے ساتھ کہ یہ ایڈیشن گذشتہ تمام اڈیشنوں پر صوری اور معنوی ہر حیثیت سے سبقت لے گیا ہے۔ چنانچہ گذشتہ اڈیشنوں میں جو نقائص تھے مثلاً پہلے اڈیشن کی زبان بڑی مرصع اور پُر تکلف تھی جو ایک تاریخی کتاب کے لئے ناموزوں ہے۔ سرسید کی زندگی میں ہی اس کا دوسرا اڈیشن شائع ہوا تو زبان کی تبدیلی کے ساتھ۔ تیسرے ایڈیشن میں کتاب کا چوتھا باب جو بہت اہم تھا پورا ہی غائب تھا، پھر اس اڈیشن میں متفرق مقامات اور عمارتوں کا حال بھی شامل ہونے سے رہ گیا تھا۔ حوالہ جات بھی کہیں کہیں تشنہ تھے، نقشے بھی مکمل نہیں تھے۔ اس اڈیشن میں یہ سب نقائص دور کر دیئے گئے ہیں اور مزید اضافہ یہ کیا گیا ہے کہ بعض مضامین جن میں کچھ ابہام تھا اُن کی تصریح تعلیقات کے ذریعہ کر دی گئی ہے۔ اور آخر میں ان تعلیقات کے مآخذ کی فہرست بھی مذکور ہے۔ علاوہ ازیں اشخاص و مقامات کا مبسوط اشاریہ بھی شامل ہے۔ غرضکہ یہ اڈیشن نہایت دیدہ زیب اور مکمل ہے، ملک میں اُردو زبان کی موجودہ زبوں حالی کے دور میں ایک پرانی اور ضخیم کتاب کو اس اہتمام سے صرفِ زرِ کثیر کے ساتھ چھاپ دینا اُردو زبان کے ساتھ عشق و محبت اور خود اپنے اوپر اعتماد کا معجزہ ہے۔ اُردو کے قدردانوں کا فرض ہے کہ وہ ایسے ناشرین کی حوصلہ افزائی کا سامان کریں تاکہ چراغ سے چراغ کے روشن ہونے کی سنت قائم رہے۔

تفضیح الغافلین (وقائع زمان نواب آصف الدولہ) مرتبہ۔ ڈاکٹر عابد رضا بیدار

تقطیع متوسط۔ ضخامت دو سو صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت دس روپیہ۔

پتہ:۔ انسٹی ٹیوٹ آف اورنٹیل اسٹڈیز صولت پبلک لائبریری رام پور۔

مرزا ابو طالب اصفہانی لکھنوی جو لندن کا سفر کرنے کے باعث لندنی کے لقب سے بھی مشہور ہیں۔ نواب آصف الدولہ کے امراء میں شامل تھے۔ اس حیثیت سے انھوں نے بعض بڑے اہم کام انجام دیئے اور اسی وجہ سے وہ مصائب بھی برداشت کئے جو اس دورِ انحطاط و زوال میں امراء اور وزراء کا مقدر ہو گئے تھے، نواب وزیر کے علاوہ مرزا کو ایسٹ انڈیا کمپنی کے حکام و سربرآوردہ لوگوں کا بھی بڑا اعتماد حاصل تھا۔ اسی وجہ سے اُن کو لکھنؤ میں شکایت ہوتی تھی تو اُس کے تدارک کیلئے

کلکتہ کا رُخ کرتے تھے۔ علاوہ ازیں وہ صاحبِ قلم بھی تھے۔ چنانچہ مختلف موضوعات پر متعدد کتابیں اُن کی یادگار ہیں۔ انہیں میں ایک زیرِ تبصرہ کتاب ہے جو ۱۷۷۴ء سے ۱۷۹۶ء تک عہدِ آصفی کے بست و دو سالہ چشم دید واقعات پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس میں مصنف نے درباری سازشوں، عیاشی و حیرت انگیز فضول خرچیوں اور بد انتظامی و غرض پرستی کے جو انتہائی المناک واقعات بیان کئے ہیں وہ حد درجہ عبرت انگیز ہیں اور اتنے شدید کہ بعض لوگوں کو شبہ ہو سکتا ہے کہ کہیں یہ کتاب ایسٹ انڈیا کمپنی کے اشارہ پر مسلمان حکومت کو بدنام کرنے کے لئے نہ لکھی گئی ہو، لیکن جہاں تک نفسِ واقعات کا تعلق ہے اُن کی تائید بڑی حد تک ہم عصر تاریخوں اور بعض روزنامچوں سے بھی ہوتی ہے، اور پھر مرزا کا تاریخی شعور اور اس کا ذوقِ واقعہ نویسی بہت ترقی یافتہ اور معروضی انداز کا تھا۔ اس بناء پر وہ ملک کے اقتصادی اور تنظیمی حالات کو بڑی اہمیت دیتا اور انہیں تفصیل سے بیان کرتا ہے۔ اس کتاب کا خود نام بتا رہا ہے کہ مصنف کو اُن حالات کے پیشِ نظر جو اس نے دیکھے تھے کامل یقین تھا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت کا چراغ چراغِ سحری ہے۔ چنانچہ ابھی نصف صدی بھی نہیں گذری تھی کہ مصنف کا یہ یقین صحیح ثابت ہوا اور نہ بادشاہت رہی اور نہ نوابی۔ غرض کہ خالص تاریخی نقطۂ نظر سے یہ کتاب نہایت اہم اور بڑی معلومات افزا ہے، اس میں متعدد واقعات اور بعض واقعات کی تفصیلات کسی دوسری کتاب میں نہیں مل سکتیں۔ ایک انگریز ڈاکٹر ہوئی (HOEY) نے اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ۱۸۸۵ء میں شائع کیا تھا۔ اور اسی کے ذریعہ لوگوں کو اصل کتاب کا علم تھا۔ لیکن خوشی کی بات ہے کہ فاضل مرتب کو اصل کتاب کا بھی ایک مخطوطہ رضا لائبریری رام پور میں مل گیا اور انھوں نے اپنے مقدمہ (جو کتاب کی مناسبت سے عمدہ فارسی میں ہی ہے) حواشی اور اشاریہ کے ساتھ حکومتِ ہند کی زیرِ سرپرستی شائع کر دیا۔ شروع میں پروفیسر ہمایوں کبیر کے قلم سے ایک مختصر پیشِ لفظ ہے جس میں انھوں نے کتاب کی تاریخی اہمیت اور افادیت پر روشنی ڈال کر اس کی اشاعت پر اظہارِ مسرت کیا ہے۔ لیکن افسوس ہے چونکہ کام بہت عجلت میں ہوا ہے اس لئے تحقیق و ترتیب کے موجودہ اصول و ضوابط کی رو سے اس میں بہت سی خامیاں رہ گئی ہیں، جن کا احساس

خود مرتب کو بھی ہے اور انھوں نے مقدمہ میں اس کا اعتراف بھی کیا ہے۔ علاوہ ازیں کتابت اور طباعت کی غلطیاں بھی کم نہیں ہیں۔ مثلاً صفحہ ۵ سطر ۴ میں "وتق" کی جگہ "رتق"۔ ص ۸ س ۲ میں "اضاع" کی جگہ "اوضاع"۔ ص ۱۳ س ۶: "حالیتے" کی جگہ جانشینی اور اسی صفحہ کی سطر ۱۰ میں "وقائے" کی جگہ "وفائے"۔ ص ۴۶ س ۱۱: "دروداء" کے بجائے "وروداء"۔ ص ۴۷ س ۱۵ و ۱۶ میں "چہل" کے بجائے "جہل" ہونا چاہئے۔ ہمیں خاص طور پر اس کے ذکر کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ حکومت کی طرف سے کسی کو اس قسم کا کام سپرد کیا جاتا ہے تو اُس میں حکومت کا رویہ عجلت پسندانہ ہوتا ہے اور اس کو اس کا احساس ہی نہیں ہوتا کہ ایک نادر مخطوطہ کو اڈٹ کرنا کس درجہ ذمہ داری کا کام ہے اور اُس کے لئے اڈیٹر کو کتنا وقت دینا چاہئے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حکومت کا روپیہ خرچ بھی ہوتا ہے اور کام علمی اعتبار سے خاطر خواہ نہیں ہوتا۔